CB 88

Michel Bouttier
François Brossier
Maurice Carrez
Édouard Cothenet
Elian Cuvillier
Roselyne Dupont-Roc
Michel de Goedt
Charles Perrot
Chantal Reyner

Vocabulario de las epístolas paulinas

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1996

¿Cómo estudiar un texto de san Pablo? Esta pregunta, que tantas veces se nos hace, no puede recibir una respuesta fácil, ya que no existen recetas en este terreno. Entre las diversas claves utilizables (estudio de la estructura literaria, contexto histórico de la vida de Pablo, comparación con otros textos semejantes, etc.), hay una que se impone con claridad: señalar las palabras preferidas de Pablo y estudiar su sentido. Pero ¿dónde encontrar estas informaciones, si no se tiene acceso a los diccionarios y a las concordancias del vocabulario griego?

Este Cuaderno se ha concebido en orden a responder a esta necesidad. Hemos escogido 87 términos, agrupados en ocho temas distintos, que recogen más de 180 palabras griegas; hemos confiado la redacción de estos artículos a ocho profesores especializados, católicos y protestantes; finalmente, François Brossier ha armonizado este trabajo de equipo. Este instrumento puede utilizarse de varias maneras. La más sencilla consiste en consultar la palabra que interesa, como en un diccionario. Si se desea partir de una palabra griega, el índice final ofrecerá la referencia necesaria. Pero luego puede ser útil ir a consultar otra palabra que aparece en ese mismo artículo. Finalmente, para un estudio más amplio, será interesante buscar otras palabras del mismo terreno teológico, a partir del índice temático. Poco a poco se irá abordando y profundizando el pensamiento de Pablo, siguiendo su evolución o el trabajo de sus sucesores en las últimas epístolas.

¿Será fácil entonces comprender las epístolas de Pablo? ¡Desde luego que no! Siempre se necesitará un notable esfuerzo de búsqueda y sobre todo una experiencia de aquello de lo que él no cesa de hablar: la vida «en Cristo», en las Iglesias, en medio de los paganos. Pero esperamos que este Cuaderno acompañará y animará a muchos lectores en su estudio de estos primeros escritos cristianos. Poco importa que se trate de las cartas del mismo Pablo o de las que redactaron sus discípulos después de él: siempre es su testimonio el que desde hace 19 siglos ha ido alimentando a las Iglesias cristianas.

Philippe GRUSON

PRESENTACIÓN

Las cartas de Pablo dan miedo a muchos lectores por ser muchas veces de difícil comprensión. Ya en la segunda carta de Pedro se reconocía: *En todas las cartas (de Pablo) hay algunos puntos difíciles de comprender, puntos que los que carecen de instrucción y firmeza interpretan erróneamente* (2 Pe 3,16). Este Cuaderno intenta ayudar a entrar en ese mundo de Pablo mediante un estudio de su vocabulario, concretamente de 87 palabras o grupos de palabras. Como el apóstol es heredero a su vez de la traducción griega de los Setenta y de la cultura helenista, su vocabulario debe situarse, en muchos casos, en relación con esta doble herencia, antes de situarse de nuevo en el marco de las cartas paulinas.

En algunos artículos, cuando lo hemos considerado útil, hemos distinguido dos grupos de epístolas: las siete epístolas reconocidas como propias del *mismo Pablo* por la gran mayoría de los exegetas (1 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios, Filipenses, Filemón, Gálatas y Romanos) y las otras seis que son más bien de *tradición paulina* y posteriores (Colosenses, Efesios, 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, y Tito). Es lógico que esta distinción no pone en discusión ni mucho menos el carácter inspirado de las epístolas «deutero paulinas», pero permite tener en cuenta la evolución del pensamiento y/o de la tradición paulina. Como es evidente, hemos dejado la Epístola a los Hebreos fuera del *corpus* paulino.

Al final del Cuaderno se encontrarán dos índices: el de las *palabras griegas* (transcritas) por orden alfabético, y el de los 8 *temas teológicos* que agrupan las 87 palabras escogidos (Dios, Justicia de Dios, Escatología, Antropología, Cristología, Eclesiología, Apostolado, Vida cristiana). Este índice permite encontrar todas las palabras de un mismo contexto temático, que por otra parte son presentadas por el mismo autor. La utilización de este Cuaderno podrá resultar entonces muy instructiva y dar una imagen más coherente del vocabulario y de la teología de Pablo.

Se han añadido dos recuadros. El primero se refiere al tema **«escatología-apocalíptica»** (p. 27). Aunque Pablo no utiliza estas dos palabras, se aconseja la lectura de este recuadro antes de estudiar el vocabulario de este tema. El otro recuadro se refiere a la utilización que hace Pablo de las **preposiciones** (p. 65); éstas son muy importantes para seguir bien su pensamiento.

Cada artículo va seguido de las iniciales de su autor:

C. P. : Charles PERROT
C. R. : Chantal REYNIER
E. Co: Edouard COTHENET
E. Cu: Elian CUVILLIER
M. B.: Michel BOUTTIER
M. C. : Maurice CARREZ
M. G.: Michel de GOEDT
R. D.: Roselyne DUPONT-ROC.

Lanzarse a las epístolas de Pablo es siempre una aventura. Deseamos que este Cuaderno ayude a hacerla apasionante y fructuosa.

François BROSSIER

ABRAHÁN (Abraam)

La figura de Abrahán se encuentra en el corazón de la reflexión paulina sobre la justificación del hombre ante Dios, primero en Gál 3,6-29; 4,22; y luego en Rom 4,1-25; 9,7; 11,1 (la única alusión a Abrahán en las otras epístolas está en 2 Cor 11,22).

Cuando la literatura judía posexílica interpreta la historia de Abrahán (Gn 12-25), insiste sobre todo en dos aspectos: por una parte, se cuenta a Abrahán entre los justos debido a su fidelidad en las pruebas a las que se vio sometido a lo largo de toda su existencia (1 Mac 2,52; Eclo 44,21); por otra, Abrahán fue fiel a la ley de Dios (Eclo 44,20; cf. también *Jubileos* 23,10), aceptando la circuncisión (Eclo 44,21), signo de su pertenencia al pueblo elegido (cf. Gn 17,4-14). En este marco de la alianza es donde se reconoce la fe de Abrahán (Gn 15,6). Así, para el judaísmo, la fe en Dios y la observancia de la ley son inseparables. Al aceptar la circuncisión, Abrahán anticipa el don de la ley: los descendientes de Abrahán son los que siguen sus caminos.

Al contrario del judaísmo, Pablo insiste unilateralmente en el hecho de que Abrahán fue declarado justo independientemente de todo esfuerzo por observar la ley: sólo la fe justifica a Abrahán (Gál 3,6), antes de ser circuncidado (Rom 4,10). Esta confianza en las promesas de Dios se le computó como justicia (Rom 4,3.9.22). Para Pablo, Abrahán es el tipo del creyente por haber tenido fe en Dios (Rom 4,3). Su actitud prefigura al ser cristiano (Rom 4,24): es justificado, no aquel que cumple las obras de la ley (Gál 2,16; 3,10-12), sino el que, en la fe, se entrega a la gracia de Dios, habiendo recibido de él la palabra de bendición que hace vivir (Gál 3,9). En la medida en que, en la fe, se mantienen delante de Dios como lo hizo Abrahán (Rom 4,17), esperándolo todo de su palabra, los paganos pertenecen también a su descendencia (Gál 3,6-9).

E. Cu.

ADÁN, EVA (Adam, Eua)

La referencia a Adán, tan frecuente en el judaísmo, es poco utilizada de forma explícita por Pablo: 6 menciones de Adán y 2 de Eva (en un contexto de asamblea cultual: 2 Cor 11,3; 1 Tim 2,13s).

Pablo utiliza la referencia a Adán (1 Cor 15; Rom 5) para una lectura tipológica de la Escritura: Adán es figura (tipo) de Cristo. El recurso a Adán, mediador de muerte para todos los hombres, permite afirmar que con mayor razón (argumento *a fortiori*) Cristo es mediador de vida para todos los hombres por la fuerza de su resurrección. Ésta concierne a todo lo creado y no solamente a los creyentes: el tema cristológico de la resurrección va acompañado de la cuestión teológica sobre la capacidad de Dios para ser creador y salvador. Cristo se opone también a Adán gracias a todos los beneficios que concede (totalidad, perfección y universalidad).

Por otra parte, Pablo, al referirse a la figura de Adán, recurre a una figura anterior a la de Abrahán o a la de Moisés, y por tanto anterior a la ley. Esta figura le permite situar e inscribir sobre todo la existencia de Adán en una perspectiva universalista que los judíos no pueden rechazar. Por eso el pecado ligado a la figura de Adán no entra en los términos de la argumentación más que por tener un alcance universal. Así pues, la función de la referencia a Adán en la argumentación paulina es lo que le da todo su interés a esta mención.

C. R.

ADOPCIÓN: véase *Hijo*

ALIANZA (diathèkè)

En el contexto bíblico, la alianza designa una iniciativa del Señor que se compromete como compañero de su pueblo para arrancarlo de una condi-

ción alienada y, una vez liberado, conducirlo hasta el objetivo de todas las promesas: una participación plena en su amor.

En Pablo no hay un empleo general de «alianza»; este término interviene en algunos momentos neurálgicos, cuando Pablo describe la articulación dolorosa entre el pacto establecido en otros tiempos con Israel y su ampliación actual a las naciones. Con la adopción, la ley, el culto, los padres, Cristo, etc. –otros tantos beneficios otorgados por el aliado divino–, las «alianzas» se ven como el privilegio de Israel (Rom 9,4) o, al revés, como aquello de lo que las naciones estaban privadas antes de la llegada de Cristo (Ef 2,12). Si hay dualidad entre Israel y las naciones, esa dualidad no conduce a la derrota de uno de los dos. En Rom 11,27, Pablo, citando a Isaías 59,20s, anuncia que la *alianza de gracia* es tanto para Israel como para las naciones.

La mayor parte de las veces, la antítesis opone una antigua y una nueva alianza, aunque sin llegar a poner nunca en contradicción un Antiguo y un Nuevo Testamento. La dialéctica poderosa y sutil de Pablo consiste, efectivamente, en mostrar que la tensión existe ya en el seno de la Escritura. Hay dos percepciones de la alianza figuradas por la promesa, por un lado, y por la ley, por otro (tomada en el sentido peyorativo de «legalismo»). En eso radica el meollo dramático de la Carta a los Gálatas. La alianza de gracia, sellada en Cristo, participa del empuje inicial: la promesa hecha a Abrahán; ésta tiene la misma validez que un testamento, y la ley que surgió en tiempos del éxodo no puede abrogarla. Pablo establece una atrevida alegoría comparando estas dos formas con las dos mujeres de Abrahán: la esclava, identificada con la Jerusalén actual, da a luz esclavos destinados al yugo de la ley; Sara, la mujer libre, identificada con la Jerusalén «de arriba» engendra hijos para la libertad (Gál 4,22-31).

Este contraste se repite en 2 Cor 3 en donde se oponen la alianza nueva, la del Espíritu Santo, y la antigua, la de la «letra»; ésta está grabada en la piedra, aquélla se inscribe en el corazón (cf. Jr 31,31-34). Moisés y el apóstol son figuras emblemáticas y sus ministerios resultan ser en el primer caso una condenación y en el segundo una justicia/justificación; uno es pasajero, el otro definitivo; uno está cubierto por un velo, el otro es el encargado del desvelamiento revelador.

En 1 Cor 11,25, Pablo narra la institución de la Cena y recoge las palabras de Jesús sobre la sangre, precisando, como lo hace también Lucas, que esa sangre es la de la *alianza nueva* (Mc y Mt sólo hablan de *alianza;* compárese con Éx 24,3-8).

M. B.

ALMA (psyché)

El substantivo *psyché* sólo se emplea 13 veces en las epístolas paulinas (101 veces en el Nuevo Testamento) y el adjetivo *psychikos* 4 veces. Se advierten dos líneas de fondo en el uso paulino de *psyché / psychikos,* sin que sea posible descubrir una evolución dentro de ellas. Solamente el contexto permite determinar su acepción.

En cierto número de casos, *psyché* es equivalente de vida (Rom 16,4; Flp 2,30). De forma metonímica, *psyché* designa igualmente a la persona humana en cuanto individuo (Rom 2,9; 13,1). Estas dos acepciones, omnipresentes en los Setenta, traducen muchas veces al hebreo *nephesh.* Si no es clara la noción paulina de psyché, lo cierto es que no describe la parte del ser humano opuesta a la carne, parte que se libraría de la muerte, como podría sugerirlo 2 Cor 1,23. En este sentido, la *psyché* paulina no tiene nada que ver con la de los filósofos griegos.

Psyché parece estar más cerca de *kardía* (corazón), implicando una connotación de interioridad, de energía, de afectividad (1 Tes 2,8; Col 3,23; Ef 6,6). También está cerca de *pneuma* (espíritu). En

Flp 1,27, el tema de «una sola alma», utilizado ya por Aristóteles y por Pitágoras para describir la idea de «unanimidad», aparece en un contexto eclesiológico y corresponde en cierta medida a la función que asume la imagen del cuerpo en Col y en Ef.

El adjetivo *psychikos* se utiliza a propósito de Adán en 1 Cor 15,46. Son posibles dos relaciones con la literatura pre-gnóstica y con Filón. Apoyándose en los dos relatos de creación en Gn, estas corrientes demuestran que la creación era espiritual en el origen antes de verse corrompida (tema de los dos Adanes). Pablo recoge este tema dándole la vuelta: el primer Adán es terreno, psíquico, mientras que el segundo, o sea, Cristo, es espíritu, ya que da vida por su resurrección. De esta concepción se derivan dos modos de ser: uno psíquico, el del Adán terreno, el otro espiritual, el de Cristo.

Estas diferentes acepciones plantean una serie de cuestiones, en particular sobre el uso paradójico del adjetivo y del substantivo. ¿Por qué no utiliza más Pablo el término *psyché*, tan frecuente en los Setenta (más de 600 empleos)? ¿Por qué se queda sólo con el aspecto negativo de *psychikos?* ¿Es su función en la argumentación lo que implica la elección de los términos?

C. R.

AMAR, AMOR (agapân, agapé)

El griego dispone de varias palabras para decir «amar»: *philein* es el verbo más utilizado para hablar del amor en la familia o entre amigos. *Erasthai,* de donde se deriva *érôs,* se refiere al amor-pasión. *Stergein* indica el afecto cariñoso. Los Setenta en su traducción prefirieron unos términos raros hasta entonces, *agapân* y *agapé,* por desconfiar del carácter pasional del *érôs* y para marcar el carácter específico del amor religioso, en un contexto de alianza. Este vocabulario es común a todos los autores del Nuevo Testamento. Teólogos de la *agapé,* Juan y Pablo le dan matices importantes. Según su costumbre, Pablo utiliza más ordinariamente el substantivo (75 veces) que el verbo (33 veces), mientras que Juan prefiere usar el verbo y le gustan las fórmulas de reciprocidad.

Para Pablo, el amor de Dios es lo primero; se manifestó por el envío del Hijo: *Dios nos ha mostrado su amor haciendo morir a Cristo por nosotros cuando aún éramos pecadores* (Rom 5,8; 8,39). La presencia del Espíritu Santo en nuestros corazones es la garantía del amor de Dios (Rom 5,5; cf. 2 Cor 13,13). Cristo nos ama, ya que consintió en dar su vida, no por los justos, sino por los pecadores (Rom 5,8; Ef 2,4). Pablo hace que la fórmula *(nos) amó* preceda a la fórmula tradicional: *se entregó por (nosotros)* (Gál 2,20). Ningún obstáculo podrá separarnos del amor de Cristo (Rom 8,35-39). Éste es el motivo más decisivo para el apostolado (2 Cor 5,14). Pablo manifiesta a los fieles que son los beneficiarios de *la agapé* de Dios, llamándolos *los amados de Dios* (1 Tes 1,4; Rom 1,7).

En compensación, los hombres tienen que amarse entre sí. Son raros los casos en que Pablo habla de la *agapé* del hombre a Dios (1 Cor 2,9; 8,3; Rom 8,28). De ordinario la concibe como principio de las relaciones humanas: en ella se resume toda la ley (Rom 13,9s). Preocupado por la unidad de las comunidades (Flp 2,1s), el apóstol no se cansa de detallar las exigencias concretas de la *agapé* (así en 1 Cor 16,14; Gál 5,22s; Rom 12,9s; Flm 5). Pablo es el primero que establece la tríada fe-esperanza-caridad (1 Tes 1,3; 5,8). La importancia de la *agapé* aparece en el himno de 1 Cor 13: de las tres virtudes, el amor es la mayor (1 Cor 13,13). *El saber envanecer; sólo* el amor *es de veras provechoso* (1 Cor 8,1). Pero Pablo no separa las tres virtudes teologales: la fe expresa de forma excelente nuestra relación con Dios por Jesucristo; actúa por medio de la caridad (Gál 5,6).

Pablo expresará con frecuencia su afecto a los destinatarios de sus cartas: *Os amo a todos en Jesu-*

cristo (1 Cor 16,24; cf. 2 Cor 2,4; 11,11; 12,15) y los llama *amados* suyos (1 Cor 4,14; 10,14; 2 Cor 7,1...). Vivir en la *agapé* será el programa que desarrolla en la carta a los Efesios (1,4; 3,18; 4,2.15.16; 5,2). Por ejemplo, los maridos tienen que amar a sus esposas, como Cristo amó a su Iglesia (5,25s).

E. Co.

AMBICIONAR, AMBICIÓN (epithymein, epithymía)

Epithymein, «apegarse a, desear» y *epithymía,* «anhelo, deseo, pasión», por extensión «ambición», son palabras derivadas de *thymos,* «el corazón» como principio de la voluntad, de la inteligencia, de los sentimientos y de las pasiones, de donde «voluntad, deseo, ánimo».

La *epithymía,* en el sentido de deseo, puede ser positiva en Pablo (1 Tes 2,17; Flp 1,23; cf. también 1 Tim 3,1). Pero «la ambición de la carne», que conduce al hombre a centrarse en sí mismo más que en Dios (Gál 5,16.17.24; cf. también Rom 13,9.14), o «la ambición del corazón», que mueve al hombre a adorar a la criatura más que al creador (Rom 1,24-25), son la marca del pecado, que priva al hombre de la comunión con Dios. La *epithymía* tiene una dimensión, no ya moral ante todo, sino teológica: es la relación con Dios lo que está en juego (1 Cor 10,6-7: la *epithymía* es sobre todo signo de idolatría).

El que ha sido bautizado en Cristo (Rom 6,1-14) está llamado también a no someterse ya a las ambiciones del pecado: *Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal; no prestéis vuestros miembros como armas perversas al servicio de sus ambiciones* (Rom 6,12). En efecto, es el pecado, desenmascarado por la ley, lo que suscita en el hombre la ambición (cf. Rom 7,7-8) y rompe la comunión con Dios. En adelante, liberado del pecado y de su ambición, el cristiano no debe dejarse llevar por ella (1 Tes 4,5).

La tradición paulina prolonga esta visión insistiendo en la dimensión moral de la *epithymía* (Ef 2,3; 4,22; Col 3,5; 1 Tim 6,9; 2 Tim 2,22; 3,6; 4,3; Tit 2,12).

E. Cu.

AMOR: véase *Amar*

APÓSTOL (apóstolos)

Pablo es apóstol por excepción. Fue hecho apóstol incidentalmente, sin haber sido discípulo de Jesús y después de haber perseguido a la Iglesia. Lo es igualmente por la calidad de un apostolado en el que, *trabajando más que todos los demás* (1 Cor 15,10), se dedicó ante todo a la evangelización de los paganos. Y lo es finalmente por vocación, como lo indica él mismo en la cabecera de sus cartas: *Soy Pablo, siervo de Cristo Jesús, elegido como apóstol y destinado a proclamar el evangelio de Dios* (Rom 1,1; 1 Cor 1,1; Gál 1,1).

Los empleos de este título permiten cuatro constataciones:

1. El empleo de la palabra «apóstol» no se había fijado aún en la época de Pablo. Puede seguir conservando su sentido vulgar de enviado, delegado (Flp 2,25); comprende un grupo de personas bastante amplio (1 Cor 15,7); puede designar a Apolo o a Santiago (pero los textos son discutidos).

2. Pablo no evoca a los Doce más que una vez, cuando transmite lo que ha recibido (1 Cor 15,5). Sus relaciones con *los que fueron apóstoles antes que él* (Gál 1,17) están llenas de respeto, de solidaridad (*nosotros, los apóstoles*), pero también de contestación. Algunos han negado a Pablo la cualidad de apóstol (1 Cor 9,2); otros sólo juraban por él

(1 Cor 1,13). Si Pablo es el último de todos, como un hijo nacido a destiempo (1 Cor 15,8), no tiene por qué avergonzarse ante los demás, ni sus amigos de él; lleva *los rasgos distintivos del apóstol* (2 Cor 12,12), cuando más agudo es el conflicto. Pablo reivindica la cualidad de apóstol, aunque negándose a sacar ventajas de ello.

3. En la medida en que se constituye progresivamente una teología de la Iglesia, el apostolado encuentra en ella su lugar «fundamental». Cuando enumera los ministerios, Pablo pone a los apóstoles en primer lugar (1 Cor 12,28). Se encuentra también esta clasificación en Ef 4,11. En esta carta, los apóstoles están estrechamente asociados a los profetas: han sido establecidos como base del edificio eclesial, como referencias de la presencia de Dios, como aquellos que han recibido la revelación de su misterio (Ef 2,20; 3,5).

4. A lo largo de las epístolas se afirma una toma de conciencia última de Pablo: él ha recibido la gracia de ser apóstol *a fin de llevar a la fe a todas las naciones* (Rom 1,5). Siguiendo a Rom 11,13 y luego 15,14-21, las cartas más tardías (Col 1,24-29; Ef 3,1-13) designan al apóstol no sólo como iniciador, sino también como aquel que lleva el evangelio a su consumación integrando a la humanidad en el seno del pueblo de Dios (cf. *Evangelio, Ministerio).*

M. B.

AUTORIDAD: véase *Poder*

BAUTIZAR, BAUTISMO
(baptizein, baptisma)

Como el verbo *baptein,* de donde se deriva, *baptizein* significa en primer lugar «mojar», pero también «sumergirse». En la voz pasiva, este verbo se utiliza para decir que un hombre «se ahoga», que un barco «se hunde» y, metafóricamente, que un deudor «está sumido» en deudas. Entre las 4 ocasiones en que se usa el verbo en los Setenta, sólo vale la pena recordar una: Naamán el Sirio, leproso, *se bañó siete veces, como había dicho el hombre de Dios, y su carne quedó limpia como la de un niño* (2 Re 5,14). Pero esto sólo se recoge en la liturgia bautismal de algunos Padres de la Iglesia.

Pablo utiliza 13 veces la palabra *baptizein,* esencialmente en la primera carta a los Corintios; *baptisma* sólo se utiliza en Rom 6,4; Ef 4,5 y Col 2,12. El uso paulino de *baptizein* ignora toda determinación por medio de la partícula «en» *(en),* como sería «bautizar en el Espíritu, en el agua, en el fuego». Pablo no conoce el bautismo «en» *(en)* el nombre del Señor Jesús. Los usos paulinos de *baptizein,* seguido 7 veces de *eis,* establecen por medio de esta preposición una relación de pertenencia o de inclusión entre el bautizado y un término: Cristo, un solo cuerpo, la muerte de Cristo (Rom 6,3; Gál 3,27). (Véase el *recuadro sobre las preposiciones,* p. 64).

En polémica con los corintios, divididos por reivindicaciones de pertenencia a uno u otro apóstol, incluso a Cristo, pero simplemente considerado como el elemento preferido de una serie, Pablo pregunta: *Pero, ¿es que está dividido Cristo? ¿Ha sido crucificado Pablo por vosotros, o habéis sido bautizados en su nombre?* (1 Cor 1,13). Aunque objeto de una hipótesis imposible, la expresión *en el nombre de Pablo* demuestra que el apóstol conoce la fórmula: «ser bautizado en el nombre de...». *Eis to ónoma* (en el nombre) traduce sin duda una locución hebrea o aramea *(leshem)* que rige al destino o al destinatario de un acto y puede servir para indicar «a cuenta de quién» se pone ese acto, lo cual lleva a una relación de pertenencia por medio de un deslizamiento semántico.

El *eis* empleado por Pablo parece ser una reducción de *eis to ónoma.* Como el apóstol concibe el bautismo como una entrada en el paso muerte-resurrección de Cristo (Rom 6,1-11), la condición

bautismal queda perfectamente definida por estos versículos: *Si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor. Así pues, tanto si vivimos como si morimos, somos del Señor (es decir, le pertenecemos). Para eso murió y resucitó Cristo: para ser Señor de vivos y de muertos* (Rom 14,8-9).

A la luz de estos versículos podemos releer de una nueva forma Rom 6,3-4: *¿Ignoráis acaso que todos los que hemos sido bautizados en* (eis) *Cristo, lo hemos sido en* (eis) *su muerte? En efecto, por el bautismo hemos sido sepultados con Cristo en* (eis) *su muerte, para que, así como Cristo ha resucitado de entre los muertos, por el poder del Padre, así también nosotros llevemos una vida nueva... Consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios, en Cristo Jesús* (Rom 6,33-4.11).

Los dos usos de *baptisma* en Col y Ef profundizan o enriquecen la enseñanza de las grandes epístolas (Rom, 1 Cor, Gál). Col 2,11-15 lo afirma más claramente que Rom 6,1-11: por el bautismo, hemos sido ya *vivificados* con Cristo. La segunda de las fórmulas de unidad de Ef 4,4-6, *un solo Señor, una fe, un bautismo*, enmarcada por las otras dos (*un solo cuerpo y un solo Espíritu* y *un solo Dios*), le da todo su relieve a 1 Cor 12,13: *en un solo Espíritu hemos sido bautizados para (pertenecer a) un solo Cuerpo*. De la misma manera, Col 2,11-15 es una ampliación de Gál 3,27: *Todos los que habéis sido bautizados para* (pertenecer a) *Cristo, os habéis revestido de Cristo*. A los ojos de Pablo, la pertenencia a Cristo y a la Iglesia es una misma y única pertenencia.

M. G.

BENDECIR, BENDICIÓN (eulogein, eulogía)

En griego clásico, *eulogein* significa «hablar bien de, alabar, celebrar». Al traducir con esta palabra el hebreo *barak,* los Setenta dieron a esta raíz el sentido de «bendecir». La bendición en sentido bíblico no es un simple deseo de felicidad.

Pablo sigue este uso. Se refiere a la bendición concedida por Dios a Abrahán y a su descendencia (Gál 3,8.9.14s, citando a Gn 12,3), en oposición a la maldición de la ley (Gál 3,10.13). Cristo se ha hecho *maldición por nosotros* (Gál 3,13), para que, por medio de él, *la bendición llegue a los paganos* (Gál 3,14). Por su misión de apóstol, Pablo transmite la bendición de Cristo (Rom 15,29).

La respuesta del hombre se expresa por la aclamación: *¡Bendito* (eulogètos) *sea Dios!* (2 Cor 1,3; Ef 1,3). Según la costumbre judía, hace que el nombre de Dios vaya seguido por la exclamación: *¡Bendito sea!* (Rom 1,25; 2 Cor 11,31). En Rom 9,5, parece ser que se refiere al mismo Cristo.

Eulogein puede tomar el sentido específico de «pronunciar la bendición» sobre el pan, sobre la copa (1 Cor 10,16); de este modo, compartir la copa es participar de la sangre de Cristo. En este sentido, *eulogein* corresponde al verbo «dar gracias» *(eucharistein),* que se impondrá a continuación (véase *Gracia).*

Bendecidos por Dios en Cristo, los cristianos están llamados a bendecir incluso a sus perseguidores (Rom 12,14; 1 Cor 4,12). La colecta que marca el vínculo existente entre las Iglesias fundadas por Pablo en el mundo pagano y la Iglesia de Jerusalén recibe el nombre de bendición (2 Cor 9,5s), ya que tiene que provocar la glorificación de Dios por parte de sus beneficiarios (2 Cor 9,13).

E. Co.

CABEZA: véase *Cuerpo*

CARISMA (chárisma)

Nombre en *-ma,* que indica el resultado de la acción, *charisma* se deriva del verbo griego *charizo-*

mai, «complacer, conceder un favor» (de la raíz *charis,* «don gracioso, favor»). De formación tardía, *charisma,* muy raro en los Setenta, aparece dos veces en Filón de Alejandría, en el sentido de «don benéfico de Dios».

Los ejemplos más elocuentes se encuentran en 1 Corintios y en Romanos, donde vemos funcionar la relación *charis / chárisma: teniendo dones diferentes según la* gracia *que se nos ha dado* (Rom 12,6). La gracia *(charis),* lo que Dios comunica de su vida y de su acción, se concreta en diversos dones *(charísmata),* como son la profecía, la enseñanza, el servicio, la fe..., repartidos en la comunidad.

Entre estos dones, los corintios mostraban su preferencia por los fenómenos propiamente espirituales que les fascinaban: la profecía y el hablar en lenguas (1 Cor 12,1). Pablo evita la expresión «hechos espirituales» *(pneumátika)* y prefiere utilizar el término «carisma», mucho más amplio, afirmando con energía que cada uno de los carismas diferentes se debe a la actividad de un mismo y único Espíritu (1 Cor 12,4-11). Los carismas son clasificados por Pablo en Rom 12,6-8 y 1 Cor 12,28-30. Se muestran complementarios: todo cristiano es portador de un carisma y no hay un *a priori* de superioridad del uno sobre los otros. Sin embargo, ¿no podrán destacarse los dones más humildes, como signos de Cristo que se humilló haciéndose servidor (12,24s)? Sea de ello lo que sea, el reconocimiento de cada uno por los demás como amado de Cristo es lo que funda el amor *(agapé),* ese vínculo de amor en Cristo que une a los miembros de la comunidad: *Aspirad a los carismas más valiosos. Pero aún, os voy a mostrar un camino que los supera a todos* (12,31).

Después de Pablo, parece ser que los carismas se organizaron en la Iglesia-institución y uno de ellos se presenta como «don particular» que se hace a los encargados del buen funcionamiento de la comunidad, acompañado de la imposición de manos del presbiterio (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).

Así pues, la sociología moderna corre el riesgo de caer en un extraña aberración, cuando establece un oposición entre el «hombre carismático», profeta y líder de un movimiento religioso, y la institución presentada como forma degradada y etiquetada del entusiasmo original. Porque el carisma paulino se presta poco a entusiastas (1 Cor 14); no es ni mucho menos privilegio de uno solo, sino el don diferente dado a cada uno para el bien de todos. Tampoco se opone a la institución, ya que los mismos responsables son portadores de un carisma que es, ante todo, un servicio a la comunidad.

R. D.

CARNE, CARNAL
(sarx, sarkikos, sarkinos)

El término carne *(sarx)* se emplea 91 veces en el corpus paulino. Este término, sinónimo a veces de cuerpo *(sôma:* Rom 8,3; Col 1,22; Ef 2,14; 5,29), designa por extensión a toda la persona (Rom 3,20). Esta acepción se inscribe en la línea de los Setenta, que traducen el hebreo *basar* por *sarx:* en el Antiguo Testamento, como en Pablo, la carne no es nunca un elemento del cuerpo humano, ni siquiera en 1 Cor 15,39, donde el uso plural podría evocar la carne en oposición a los músculos y a los huesos, según la perspectiva helenista.

La carne, al pertenecer a la figura de este mundo, se presenta como el lugar en donde se inscribe tanto la negatividad como la positividad. En efecto, la carne es débil y corruptible en la medida en que se ve afectada por movimientos que la orientan en sentido contrario al Espíritu de Dios (Rom 7,18; 8,7-8; 13,14; Ef 2,3; Col 2,18). En ella se inscriben el pecado y sus consecuencias (Rom 7,5; Gál 5,19). De forma muy concreta y literal, es ella la que lleva la marca de la circuncisión (Gál 6,13; Ef 2,11). Pues bien, esta marca, debido a la muerte-resurrección de Cristo (Ef 2,14) está cargada simbólicamente de

negatividad: remite a la conciencia de un pueblo que procede de un tiempo ya caducado y significa la incapacidad de la ley para dar la salvación (Rom 8,3). De ahí el gran número de expresiones antitéticas que oponen la carne y el espíritu.

Paradójicamente, la carne no está abocada definitivamente a esta negatividad; es capaz de ser el lugar de la positividad. Hace en primer lugar referencia a la historia: es posible identificar al hombre por los vínculos carnales que lo unen a sus antepasados; esto vale para Cristo (Rom 1,3), para Pablo (Rom 9,3) y para Israel (Rom 4,1; 1 Cor 10,18). Después de la venida de Cristo, la carne se convierte en el lugar del enfrentamiento entre el Espíritu de Cristo y el del mundo (1 Cor 7,28). Es el lugar que hay que evangelizar para que la pasión de Cristo se encarne en ella (Col 1,24). La carne es el lugar en el que se manifiesta el misterio (1 Tim 3,16). La ley y la división introducida por la ley se suprimen en la carne de Cristo (Rom 8,3; Ef 2,14). La vida no puede manifestarse más que en esta carne mortal (2 Cor 4,11), mientras dure la figura de este mundo.

Las consecuencias de esta ambivalencia de *sarx* se describen mediante dos expresiones cuyos límites no siempre resultan claros: «la vida según la carne» y «la vida en la carne». Estas dos expresiones describen tanto la vida que lleva el sello de la negatividad –la que se compromete por un camino opuesto al del Espíritu–, como la existencia corporal e histórica llamada a dejar que se manifieste la fuerza del Resucitado, que es Espíritu y vida. Los dos adjetivos, *sarkikos* (6 empleos) y *sarkinos* (3 empleos), se inscriben en el contexto de la carne *(sarx),* que designan lo que es carnal en cuanto corporal o en cuanto negativo.

Si está claro que se da un vínculo entre la carne y el pecado, la carne no está encerrada en la esfera de la negatividad y de la muerte. Al contrario, está llamada a manifestar la vida de Dios, debido a la encarnación, con tal que se deje asumir por el Espíritu *(pneuma).* El dualismo que se cree descubrir en estas expresiones se debe, de hecho, a una opción fundamental, en la que no hay medias tintas, ya que se trata de escoger la vida o la muerte. En este contexto, la *sarx* está del lado de la vida, en favor de la vida.

C. R.

CARTA: véase *Escribir*

CASA: véase *Templo*

CIRCUNCIDAR, CIRCUNCISIÓN, INCIRCUNCISIÓN

(peritemnein, peritomé, akrobystía)

Peritemnein, «circuncidar», es el acto ritual que consiste en cortar el prepucio; el nombre *peritomé,* «circuncisión», puede designar por extensión a «los circuncisos»; así como su opuesto *akrobystía,* «prepucio», designa por extensión a «los incircuncisos». Ordenada por Dios, la circuncisión es el signo por excelencia de la identidad judía. Por su obediencia a este mandamiento, Abrahán es para el judaísmo el primero de los creyentes (cf. Gn 17,4-14). Estar o no estar circuncidado es sinónimo de pertenecer o de estar excluido del pueblo de Dios (cf. Gn 17,14).

Pablo, apóstol de los incircuncisos (Gál 2,7.9), rompe con el judaísmo: *En cuanto seguidores de Cristo, lo mismo es estar circuncidados que no estarlo; lo que vale es la fe que actúa por medio del amor* (Gál 5,6; cf. 1 Cor 7,18-19 y Col 3,11). La circuncisión se ha hecho inútil; por la fe, los judíos y los paganos tienen ahora un mismo acceso a Dios.

El apóstol, que podía apelar a sus raíces judías (*circuncidado el día octavo*: Flp 3,5), indica que la verdadera circuncisión es la del corazón (Rom 2,29). Consiste en poner toda la confianza en Cristo (Flp 3,2-3). Va en ello la autenticidad de la fe cristiana,

que no cede a la tentación de hacerse circuncidar; en vez de ofrecer una ventaja (como parecen afirmar los cristianos judaizantes, que actúan en ciertas comunidades paulinas), la circuncisión equivale a volver a la esclavitud de la ley (Gál 5,1-12; cf. vv. 3-4).

La Carta a los Romanos confirma esta convicción (Rom 2,25-29; cf. también Col 2,11). La fe justifica del mismo modo a los circuncisos que a los incircuncisos (Rom 3,30): Abrahán es el mejor ejemplo de ello, ya que creyó antes de ser circuncidado (Rom 4,9-12).

E. Cu.

CÓLERA (orgé)

A los ojos de los griegos, especialmente de los estoicos, la cólera es la irritación o comportamiento agresivo, digna de condenación. La Escritura, sobre todo en los libros sapienciales, condena también al que no domina *el soplo de sus narices* (Prov 16,32; cf. 15,18). Al contrario, el motivo de la cólera de Dios o de «las santas cóleras» aparece con frecuencia en la Escritura, ya que Dios no puede tolerar el pecado y sólo él puede retribuir y castigar al pecador: pero el Señor no es un Dios de cólera, sino de misericordia (Is 54,7-8).

Los Setenta atenúan a veces el antropomorfismo en cuestión, pero no Pablo, que insiste mucho en el motivo de la cólera divina (13 menciones, pero solamente en dos cartas: 1 Tes 1,10; 2,16; 5,9; Rom 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; 12,19; 13,4-5). Las cartas deuteropaulinas no recogen este tema y exhortan más bien a los creyentes a no ceder a ningún movimiento de cólera (Ef 4,26.31; 6,4; 1 Tim 2,8; Tit 1,7): para casos semejantes Pablo prefiere utilizar la palabra griega *thymos,* que significa también «ira, arrebato» (Gál 5,20; 2 Cor 12,20).

Así pues, el apóstol recoge el motivo veterotestamentario de la cólera de Dios, acentuando incluso su fuerza y adoptando entonces un punto de vista objetivo (no subjetivo): la cólera divina declara la condenación del pecador y el tiempo de la cólera designa el juicio escatológico, que ha comenzado ya ahora con Cristo, antes de manifestarse por entero en *el día de la cólera* (Rom 2,5). La palabra «cólera» se opone entonces a la de «justicia de Dios», en el sentido paulino de gesto salvador de Dios en favor de los creyentes (Rom 1,16-18); o simplemente, a la palabra «salvación» (1 Tes 5,9). Entonces el pecador, ese *vaso de cólera*, se convertirá en *vaso de misericordia* (Rom 9,22-23). Y si *la ley produce* el pecado y *la cólera* (Rom 4,15), la fe en Cristo arranca ya al creyente de *la cólera que viene*, y por tanto del juicio escatológico.

Al contrario, los pecadores, incluidos los judíos perseguidores, ven cómo la cólera de Dios se abate sobre ellos (1 Tes 2,16; pero Rom 9-11 matizará luego, casi podríamos decir que corregirá, este juicio que había hecho prematuramente). Entre tanto, el creyente no tiene que tomarse la justicia por su mano: *dejad que actúe la cólera de Dios* (Rom 12,19).

C. P.

COMUNIÓN, SOLIDARIDAD (koinônía, koinônos)

El verbo *koinônein,* el nombre de acción *koinônía* y el adjetivo *koinônos,* formados a partir del adjetivo *koinos* («común»), se utilizan ampliamente desde la época clásica para designar toda acción de hacer o de tener algo en común: «tomar parte en, asociarse con». El término se encuentra en los Setenta, concretamente en Sab 6,23 y 8,18, donde aparece la idea de que una participación o no-participación en la sabiduría puede modelar por completo una existencia humana. En el Nuevo Testamento, si exceptuamos el empleo difícil y muy conocido de Hch 2,42, *eran asiduos... a la comunión fraterna*, el término y sus compuestos forman dos

grupos bien tipificados de empleo: los empleos de Pablo y los empleos de Juan.

Los empleos paulinos son numerosos. La traducción corriente de la palabra «comunión de», «comunión en», es una copia de la construcción del griego (Flp 2,1; 3,10; Flm 6; 1 Cor 1,9; 10,16; 2 Cor 8,4; 13,13), pero traduce mal el valor constante de la acción expresada por esta palabra. Pablo suele preferir una construcción más activa: «comunión para, tomar parte en» (2 Cor 6,14; Flp 1,5; 2 Cor 9,13; Rom 12,13; 15,26-27).

El empleo de esta familia de palabras en la Carta a los Filipenses parece ser el que mejor aclara su sentido; en efecto, los seis empleos de *koinônía* y de sus compuestos estructuran la carta: 1,5.7; 4,14-15, encuadrando a 2,1 y 3,10. Pues bien, el primer empleo designa claramente «tomar parte activa en» el anuncio del evangelio. Va explicitada por una participación de los filipenses en las pruebas del apóstol (1,7 y 4,14), que se concreta en una ayuda económica (4,15). Si Pablo acepta sólo de los filipenses esta forma de *koinônía,* se debe a que es un signo de la solidaridad con que ellos comparten su «gracia» de evangelizador, *en la defensa y afianzamiento del evangelio* (1,7).

¿En qué consiste entonces esta «gracia» del apóstol? Pasa por la «conformación» de su propia vida con la de Cristo y por la *participación en sus sufrimientos* (3,10), en la espera de la resurrección; la *koinônía* en los sufrimientos de Cristo es ese movimiento de don de sí mismo y de humillación hasta la muerte en la cruz, que fue la de Cristo. Siguiendo al apóstol, es toda la comunidad la que está llamada a conformar su «cuerpo de humillación» para que se convierta en «cuerpo de gloria». Conformarse al movimiento de Cristo es vivir en él, en una unidad en la que cada uno reconoce al otro como superior a él; es participar del Espíritu *(koinônía Pnéumatos:* 2,1), que da a cada uno diversos carismas.

Se comprenden mejor entonces, a la vez, los empleos de Rom 12,13 y 15,26, que se refieren a la colecta, el de Gál 2,9, en donde el signo de «las manos de comunión» fundamenta la unidad de los evangelizadores, y las expresiones acumuladas de 1 Cor 1,9 y sobre todo 1 Cor 10,16s, en donde se trata de participar (sacramentalmente) de la sangre de Cristo y del pan para vivir realmente de su vida. ¿Coincidimos entonces con Hch 2,42? La *koinônía,* participación del Espíritu, hace de la vida de la comunidad y de la vida del mismo apóstol un evangelio vivo.

R. D.

CONCIENCIA (syneidèsis)

Este término es utilizado sobre todo por Pablo (20 empleos, entre los 30 del Nuevo Testamento), que define su contenido. Más que «la personalidad moral», como designa entre los griegos, en Pablo describe una capacidad de discernimiento. Aunque sigue siendo una realidad cercana al *nous,* la inteligencia (Rom 2,14-15; 1 Cor 8,7-13; 10,25-29), la conciencia puede definirse como el conocimiento de lo que es conforme con la voluntad de Dios, como un imperativo ligado al conocimiento de lo que se ha revelado (Rom 2,15).

Aunque parece ser más bien un juicio de valor (1 Cor 8,10), es también un juicio que implica una actitud y un comportamiento. Está marcada por su carácter gradual: conciencia sucia (Tit 11,15), conciencia débil según el mundo (1 Cor 8,7), conciencia pura según Dios (1 Tim 3,9; 2 Tim 1,3), conciencia marcada y orientada por el Espíritu Santo (Rom 9,1).

C. R.

CONDENAR, CONDENACIÓN
(katakrinein, katakrisis)

Las palabras «juzgar» y «juicio» se confunden muchas veces con «condenar, condenación»: se apoyan en la misma radical griega *krinô*. Sin embargo, «condenar-condenación» designa más bien el veredicto que sigue a los debates de un juicio y que precede a la ejecución; es lo que ocurre con la condena a muerte de Jesús (Mc 14,64) o con la condenación final, escatológica (Mt 12,41-42). Se observará sobre todo la secuencia expresada en Rom 5,16: el pecado (de uno solo, el de Adán) provoca el juicio del hombre para concluir con su condenación (aquí *katakrima).*

Pues bien, Dios acaba de *condenar el pecado en la carne* (Rom 8,3); el crucificado se ha convertido en pecado, de forma que su muerte señala también la muerte del pecado. De esta manera, el que vive en Cristo puede sin duda ser juzgado por Dios, pero no ser condenado: *El Señor, al juzgarnos, nos corrige para que no seamos condenados junto con el mundo* (1 Cor 11,32; cf. Rom 8,1.33-34). En una palabra, ya no existe el tiempo o *el ministerio de la condenación,* por muy glorioso que fuera bajo la antigua alianza (2 Cor 3,9). Es evidente que Pablo no podría condenar a los suyos (2 Cor 7,3), mientras que el pecador *se condena a sí mismo*, al juzgar a los demás (Rom 2,1; Tit 3,11).

C. P.

CONOCER, CONOCIMIENTO
(epi-ginôskein, gnôsis)

Estos dos términos, utilizados masivamente por Pablo *(ginôskô:* 50 empleos en el corpus paulino entre 221 del Nuevo Testamento; *gnôsis:* 23 empleos entre 29 del Nuevo Testamento), no pueden estudiarse por separado. Pertenecen al campo semántico del conocimiento, muy rico en Pablo (véase *Revelación, Sabiduría, Misterio*).

El conocimiento que describe Pablo se distingue del conocimiento del tipo gnóstico: no es un saber relacionado con una iniciación o con una competencia. Tampoco es una pretensión de saber (1 Cor 8,1), sino un don de Dios revelado gratuitamente (1 Cor 1; Ef 3). Por tanto, no está reservado a unos iniciados. Y, por consiguiente, implica en sí mismo la necesidad de su transmisión.

Tiene que ver con la concepción judía. Efectivamente, en la terminología del Antiguo Testamento, el tema del conocimiento expresa la diferencia entre judíos y paganos; los judíos son los que conocen a Dios, mientras que los paganos, presos de su ceguera, no tienen acceso a este conocimiento. En Jesucristo, el conocimiento suprime las barreras entre los que creen y conocen y los que, por no creer, no pueden conocer a Dios: todos tienen libre acceso al Padre, sin más mediación que la de la cruz. El conocimiento es universal, hasta el punto de que desaparecen no sólo las divisiones horizontales, sino también las divisiones verticales entre el cielo y la tierra (según la cosmología judía) (Ef 3).

El conocimiento tiene un valor existencial. El conocer *(ginôskein)* y el conocimiento *(epígnôsis)* se juntan para describir el movimiento de fe y de amor que conducen a Cristo. Este conocimiento del corazón implica una participación en la muerte-resurrección del Señor (Flp 3,8-11). Por otra parte, es el conocimiento de los dones de Dios lo que constituye el origen del despliegue de la alabanza, característico de las cartas de la cautividad.

Conviene señalar una evolución en los escritos paulinos. En Col y en Ef, las categorías del conocimiento se emplean masivamente para describir el ser cristiano. La reflexión sobre las relaciones de Cristo y de la Iglesia se convierte en una reflexión en términos de misterio. Todos los terrenos, el cristológico, el eclesiológico, el antropológico, tienen una dimensión cognoscitiva.

C. R.

CONSTRUIR: véase *Edificar*

CREER, FE, FIDELIDAD, FIEL
(pisteuein, pistis, pistos)

Pisteuein, «fiarse de, dar fe, poner confianza en», de donde «creer»; *pistis,* «confianza, fidelidad, fe»; *pistos,* «digno de fe, fiel». Todos estos términos se emplean en el Nuevo Testamento de forma privilegiada para describir la relación que tiene el hombre con Dios.

Los oyentes de Pablo son «creyentes» (1 Tes 1,7; 2,10.13; cf. Ef 1,19), en oposición a los «incrédulos» *(ápistos:* 1 Cor 6,6; 7,12-15; 10,27; 14,22-24; 2 Cor 4,4; 6,14-15; cf. también 2 Tes 2,12; 3,2). Pablo constata su fe y se alegra de ella (1 Tes 1,3.8; 3,2.5.6.7.10; Flp 1,25; 2,17; 2 Cor 1,24; 8,7; 10,15; Flm 5-6; Rom 1,8.12; cf. también Ef 1,15; Col 1,4; 2,5; 2 Tes 1,3; 4,11); les exhorta a profundizar en su fe y a vivir en ella (1 Tes 5,8; 1 Cor 16,13; 2 Cor 5,7; *13,5; Gál 5,6.22; cf. también Ef 6,16), y a velar por* la fe de los más débiles (Rom 14,1-2.22-23; cf. también Gál 6,10).

El objeto de la fe es la muerte y la resurrección de Cristo (1 Tes 4,14; 1 Cor 15,2.11.14.17), locura y paradoja para el creyente (1 Cor 1,21; 2,5). Esta fe se transmite por la palabra (2 Cor 4,13; cf. también Gál 3,2.5; Rom 10,17); los apóstoles son entonces servidores por los que los cristianos son llevados a la fe (1 Cor 3,5). La fe es don del Espíritu (1 Cor 12,9), fruto de la gracia (Flp 1,29) y de la fidelidad de Dios (1 Tes 5,24; 1 Cor 1,9; 10,13; cf. también 2 Tes 3,3).

En Gálatas y en Romanos es donde la noción de fe adquiere un contenido más específicamente paulino. Gál 2,16a: *Sabemos que Dios salva al hombre, no por el cumplimiento de la ley, sino a través de la fe en Jesucristo.* Los que creen son descendientes de Abrahán, el primero de los creyentes (Gál 3,6-14). En Gál 3,22, Pablo recoge 2,16: el creyente es justificado por la fe de Cristo (cf. ya Gál 2,20; Flp 3,9). Esta expresión propia de Pablo define la fe como un doble movimiento: va de Dios al hombre en Cristo: es por la fe de Cristo (es decir, por su fidelidad y su obediencia a la voluntad de Dios: cf. Flp 2,8) como el creyente es justificado; y va del hombre a Dios en Cristo: la fe como *encuentro* entre el hombre y la gracia de Dios manifestada en Cristo.

Comprendida de este modo, la fe es unión con Cristo en el acto mismo de este encuentro. Este doble movimiento que va de Dios al hombre y del hombre a Dios en Cristo puede percibirse en la formulación característica de Pablo en Gál 2,16: *hemos creído en Cristo, justificados por la fe de Jesús;* y en 3,22: *La promesa hecha a los creyentes se cumple por medio de la fe de Jesús;* y ya en Flp 3,9: *La justicia por la fe de Cristo..., que se apoya en la fe* (cf. también Rom 3,22).

En la Carta a los Romanos, este encuentro de la fe se indica con el vocabulario de la obediencia (1,5; 16,26). Este término señala en Pablo la actitud del hombre que descubre, en la buena nueva de Jesucristo, la manifestación de la justicia de Dios (Rom 1,16-17). Esta justicia se ha manifestado *por la fe de Jesucristo, para todos los que creen* (Rom 3,22; cf. también Rom 5,1-2). Los circuncisos y los incircuncisos son justificados por la fe (3,30); la ley y la circuncisión no conceden ya ningún privilegio al judío sobre el pagano (cf. el ejemplo de Abrahán: Rom 4,1-21, especialmente vv. 10-12).

La evolución de la noción de fe es clara en la herencia paulina. En Ef 2,8 la fe en Cristo (Ef 3,12) es el medio (Ef 3,17; Col 1,23) de la salvación, donde la gracia: se pasa de la idea de encuentro a la de respuesta. Las cartas pastorales ponen el acento en la fe como contenido doctrinal, depósito al que hay que adherirse (1 Tim 1,5.10; 2 Tim 2,2.15ss; 4,3). El contenido de la fe se aprende y se transmite (2 Tim 2,2), conduce a las buenas obras (Tit 3,8), lleva a la salvación (2 Tim 3,15) y a la vida eterna (1 Tim 1,16). El contenido de la fe se opone a las falsas doctrinas

(1 Tim 1,19; 4,1.6; 6,21; 2 Tim 2,18; 3,8; Tit 1,13s), Vista desde el lado del creyente, la fe es una de las virtudes cristianas (1 Tim 1,5.14.19; 2,15; 4,12; 6,11; 2 Tim 1,13; 2,22; 3,10s; Tit 2,2).

E. Cu.

CRISTO (Christos)

Christos es la traducción griega del hebreo *mashiah*, «ungido, que ha recibido la unción». Se encuentra 379 veces en las cartas de Pablo, de ellas 266 veces en 1 Tes, Gál, 1 y 2 Cor, Rom, Flp, Flm. Pablo no utiliza jamás la transcripción griega *Mesías*. Cuando utiliza el título de Cristo, no se trata de un simple calificativo, sino de la designación usual de Jesús. El nombre de función se convierte en un nombre propio. La influencia de la liturgia en este paso del sentido de Mesías al de nombre propio ha hecho que casi siempre se vincule este título al nombre de Jesús y hasta al de Señor. Así, la fórmula *Jesucristo, nuestro Señor* (Rom 1,4) *u otras parecidas*, relacionan la vida terrena y mortal de Jesús con la vida glorificada del Cristo que reina.

En los escritos de Pablo, el título «Cristo» se emplea de cuatro maneras: primero dos formas simples, luego dos fórmulas binarias compuestas de Cristo y de Jesús.

1. «Cristo». Por analogía con Señor, utilizado sin artículo en los Setenta para sustituir al nombre impronunciable de Dios, el empleo sin artículo «Cristo» (1 Cor 8,11) le confiere una fuerza muy particular: es Mesías para siempre. Prosigue su misión plenamente realizada. Así, por medio de los Corintios, carta viva de Cristo, Cristo interviene entre los demás para el descubrimiento del evangelio (2 Cor 3,3).

2. «El Cristo» (1 Cor 10,4; 11,3; 12,12) se utiliza en los textos que marcan la unión de los fieles con Cristo. *Todos los miembros del cuerpo, por muchos que sean, no forman más que un cuerpo; así también el Cristo* (1 Cor 12,12). Esta referencia a Cristo abarca toda la extensión de la teología y de la cristología paulina. Este empleo es el más familiar a los oídos de los católicos, aunque esté poco extendido.

3. «Cristo Jesús» se dirige más bien a los ambientes de sensibilidad judía. Cristo, el enviado de Dios, viene a manifestarse en Jesús. Esta fórmula aparece 48 veces en la expresión «en Cristo Jesús» (1 Tes 2,14; pero igualmente en Rom 3,24; 6,11). Cuando Pablo, judío convertido, se presenta a los destinatarios de sus cartas, es esclavo de «Cristo Jesús» (2 Cor 1,1). Asocia a esta forma de presentación a Timoteo de origen judío (Flp 1,1), pero no la usaría para Tito, de origen pagano.

4. «Jesucristo», se dirige más bien a los ambientes de sensibilidad griega (Rom 1,6-7); la fórmula parte del hombre-Jesús, más fácil de identificar por un griego, reconocido como Cristo por su resurrección de entre los muertos (1 Cor 15,3). En la fórmula «(Nuestro) Señor Jesucristo», *Jesús* precede siempre a *Cristo*.

Para expresar la vida en comunión con Cristo, Pablo utiliza diversas expresiones relacionales: «en Cristo Jesús» (48 veces: cf. 1 Tes 2,14; 5,18), «en Jesucristo» (1 vez: Gál 3,14), «en Cristo» (30 veces: cf. 1 Tes 4,16). La vinculación viva con Cristo se expresa más raras veces por «ser para Cristo» (Gál 5,24; 2 Cor 10,7), «ser para el Señor» (Rom 14,8), «estar con Cristo», expresión ligada a la muerte. Véase el *recuadro sobre las preposiciones*, p. 64).

M. C.

CRUCIFICAR, CRUZ (stauroun, stauros)

Pablo emplea 10 veces la palabra «cruz», con algunas precisiones como «cruz del Señor», «cruz de Cristo», «su cruz». El verbo *stauroun*, «crucifi-

car», se aplica a Cristo en 1 Cor 1,23; 2,2.8; 2 Cor 13,4; Gál 3,1. Agarrado por el Resucitado, Pablo descubre la realidad de la cruz con sus efectos para los hombres (Gál 5,24). En 1 Cor 1,23 se resume el significado de la pasión: *predicamos a un Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los paganos; mas para los que han sido llamados, sean judíos o griegos, se trata de un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios.*

La muerte de Cristo en la cruz es un escándalo y una locura (cf. *Morir, Sufrir, Entregar, Sacrificio*), pero revela el carácter salvífico de los sufrimientos de Cristo para la liberación de todos: *Cristo murió por nosotros* (Rom 5,6.8.10); *Cristo ha muerto por nuestros pecados según las Escrituras* (1 Cor 15,3).

«Sufrir» (2 Cor 1,5; Flp 3,10), aplicado a Cristo, implica siempre la cruz. Para Pablo, se trata de *conocerlo a él y experimentar el poder de su resurrección, compartir sus padecimientos y morir su muerte, a ver si alcanzo de esta manera la resurrección de entre los muertos* (Flp 3,10-11).

Las epístolas ofrecen tres maneras principales de considerar la cruz:

1. En Gál 3,13, Pablo aplica a Cristo la maldición que la ley lanza contra el patíbulo: *¡Maldito el que cuelga de un madero!* Pablo hace comprender la novedad realizada por la cruz: libera de la ley (rescate). En adelante, todas las naciones paganas tienen acceso a la fe sin distinción de origen, ya que Cristo toma sobre sí la maldición que pesaba sobre los pecadores (Gál 3,1; 5,11.24; 6,12.14).

2. Dirigiéndose a los corintios, Pablo opone la cruz, locura de Dios, a la sabiduría de este mundo (1 Cor 1,13.17.18.23; 2,2-8). La muerte de Cristo crucificado realiza la salvación, pero es un escándalo para los judíos y una locura para los paganos. Este *lenguaje de la cruz* (1 Cor 1,18) se traduce también por la identificación del apóstol con la persona de Cristo crucificado: *Nunca entre vosotros me he preciado de conocer otra cosa sino a Jesucristo, y éste crucificado* (1 Cor 2,2). La cruz confiere su verdadero sentido a la resurrección, ya que el Señor glorioso ha sido crucificado por las potencias que, en su ceguera, no vieron nada en él (1 Cor 2,8).

3. Finalmente, en la tradición paulina, la cruz se convierte en el signo y en la realidad de la reconciliación (2 Cor 5,14-20; Col 1,20; 2,14; Ef 2,16).

De estas tres maneras (rescate, sabiduría, reconciliación), la cruz nos brinda una novedad de vida. El crucificado y la cruz están en el corazón de las interpretaciones de la muerte de Cristo, muchas de las cuales se encuentran en 1 y en 2 Cor: expiación, sustitución, entrega, rescate, sacrificio, alianza, liberación, solidaridad, victoria. Salvación para todos, su muerte es el signo de su humanidad verdadera compartida con todos (2 Cor 5,14-15).

La muerte de Cristo es la victoria sobre el enemigo último de la humanidad, la muerte, el poder de la muerte. La muerte de Cristo es la muerte de la «Muerte», absorbida en la victoria (1 Cor 15,51-58). En el himno de Flp 2,5-11, el rebajamiento de Cristo se acaba en 2,8 con: *se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz.* Cristo comparte entonces la totalidad de la condición humana afectada por la muerte; pero, sobre todo, la «muerte en la cruz» pone de relieve el carácter salvador de esta muerte.

Para Pablo, lo que es verdad para Cristo, lo es también para el cristiano: el creyente es «crucificado». Las tres afirmaciones de este tipo pertenecen todas ellas a la carta a los Gálatas. En Gál 2,19-20, Pablo dice: *Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí.* Ese «yo» se aplica a todo hombre, empezando por el mismo apóstol. En Gál 5,24, después de haber opuesto las dos conductas humanas, según la carne y según el Espíritu, Pablo termina su exposición

afirmando: *Los que son de Cristo Jesús han crucificado sus apetitos desordenados junto con sus pasiones y apetencias.* En efecto, la vida cristiana comienza cuando ha sido crucificada la carne. La cruz de nuestro Señor Jesucristo es entonces el único título de gloria: *El mundo está crucificado para mí y yo para el mundo* (Gál 6,14). Finalmente, Pablo tiene una expresión más fuerte todavía en Gál 6,17: *Llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús,* o sea, las llagas, signos de pertenencia a Jesucristo y huella de las heridas y malos tratos sufridos en su servicio.

M. C.

CUERPO, CABEZA, MIEMBRO
(sôma, kephalè, melos)

El uso eclesiológico de estos tres términos es exclusivamente paulino y, como tal, no tiene ningún antecedente en los Setenta. La comparación de un conjunto ordenado con la imagen del cuerpo *(sôma)* era familiar a los griegos (ya en Platón, «el cuerpo del *kosmos*»*);* en los estoicos constituye una verdadera analogía cosmológica.

La primera Carta a los Corintios compara la unidad de los bautizados con la de un cuerpo. La dimensión teológica de esta unidad se indica por su relación con la pertenencia bautismal a Cristo (1 Cor 12,13). Si se trata de apurar la comparación diciendo que los bautizados son *miembros unos de otros* (1 Cor 12,27), la teología la atraviesa de nuevo para precisar que son *cuerpo de Cristo* (Ibíd.). La ausencia de artículo mantiene a «cuerpo», más allá de la elaboración teológica, en términos de «misterio», como ocurrirá en las cartas de la cautividad.

En 1 Cor, «cuerpo» recibe su consistencia teológica de la eucaristía. Como son parte de un mismo y único pan, los bautizados son un solo y mismo cuerpo (10,17). Según la tradición paulina, Cristo dijo de este pan: *Esto es mi cuerpo por vosotros* (11,24). Este «por vosotros» del paso a la gloria a través de la muerte es lo que une en *cuerpo de Cristo* (12,27) a los que celebran la eucaristía. Si «cuerpo» significa ante todo la existencia concreta del bautizado (cf. Rom 12,1), «cuerpo de Cristo» es apto para significar la existencia concreta de la comunidad de los bautizados en la unidad de su pertenencia a Cristo.

En su teología de la relación Cristo-Iglesia, las cartas de la cautividad organizan e interpretan de forma profundamente nueva los términos de «cuerpo», de «cabeza» y de «miembro». Más elaborada y más coherente que la teología de Colosenses, la de Efesios quedará solamente esbozada. «Cabeza» no es simplemente, como en 1 Cor 12,21, una parte más del cuerpo entre las otras; y «cuerpo» no es ya un todo para significar metafóricamente la unidad de los bautizados en Cristo. En Efesios, esta unidad tiene por principio a Cristo, cabeza de la Iglesia que es su cuerpo (5,23). «Cabeza» significa no tanto la superioridad de Cristo respecto a la Iglesia, como la dependencia de ésta respecto a su principio de unidad y de vida.

Los bautizados son siempre miembros los unos de los otros (Ef 4,25), pero siendo miembros de un cuerpo cuya cabeza es Cristo (Ef 5,10). Gn 2,24 permite evocar el amor con que Cristo se entregó por la Iglesia (Ef 5,25) en términos de desposorio. El amor que sienten los hombres por sus propias mujeres, como si fueran sus propios cuerpos, siendo *una sola carne* con ellas (Ef 5,28), no es más que el reflejo del «misterio» manifestado en la unión de Cristo y de la Iglesia. En Cristo se ha manifestado el designio de salvación oculto en la Sabiduría divina: Cristo comunica a su cuerpo, que es la Iglesia, la plenitud *(plerôma)* de Dios, que habita en él (Ef 1,23; 3,19; 4,13).

M. G.

CULTO, DAR CULTO
(leitourgía, latreia, latreuein)

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento prefieren el término *latreuein,* «trabajar por un salario o como esclavo», a *therapeuein,* para significar el servicio de Dios, en consonancia con el término *abôd,* «servir», en hebreo. *Leitourgía (laosergon:* servicio público) en los Setenta designa casi siempre el servicio litúrgico ante la Tienda del encuentro; en el Nuevo Testamento, este término designa en tres ocasiones el culto del Antiguo Testamento. *Leitourgia* es un término típicamente paulino: 63 veces en Pablo por 3 veces en el resto del Nuevo Testamento. En Rom 9,4, *latreia* es el culto que «los hijos de la promesa» rindieron en Israel al Dios que les había manifestado su gloria. En Rom 12,1 este término significa el culto *logikos* (un culto espiritual que toma cuerpo en la existencia cotidiana) que los bautizados rinden a Dios en Jesucristo.

Por el anuncio mismo del evangelio, Pablo «*sirve» a Dios (latreuein: Rom 1,9), ofreciéndole el* sacrificio de alabanza de las naciones (Rom 15,9-11). En Filipenses, la perspectiva del martirio permite a Pablo presentar el anuncio de «la palabra de vida» en términos sacrificiales (*aunque tuviera que derramarme en libación*: 2,17). Pero, la «liturgia de la fe», si se trata ciertamente de la fe anunciada, no es tanto un sacrificio como el *culto en espíritu* (Rom 1,9) que se le ha concedido al apóstol poder rendir a Dios, cuando es el servidor del cumplimiento de las Escrituras sobre las naciones (Rom 15,7-13; cf. Flp 2,16-17). En cuanto apóstol enviado a las naciones, Pablo es *el liturgo de Jesucristo* (Rom 15,16).

M. G.

DEBILIDAD, FUERZA
(astheneia, dynatos, iskhyros)

Tres observaciones previas:

1. Es imposible separar en el texto «fuerza» y «debilidad». La una no aparece sin la otra.

2. Se da una conexión entre el poder del hombre y el que viene de Dios. Flp 4,13 desafía todo desnivel: *De todo me siento capaz, pues Cristo me da la fuerza.* Hay una interpenetración inevitable con los temas del poder de Dios y el de las potencias cósmicas.

3. Hay que evitar atenerse sólo al sentido corriente de las palabras. Según el contexto, se encuentra toda una gama de empleos de estos términos para designar la capacidad o la incapacidad de Dios, de la ley, del creyente, etc. (Ejemplos: Rom 4,21; 8,3; 12,18; 1 Cor 10,13; Gál 4,15; 5,6; Tit 1,9).

Señalemos igualmente que la palabra «debilidad» caracteriza a la condición humana entregada a sus propios recursos. En este estado es en donde Dios ha venido a nosotros para arrancarnos de la muerte (Rom 5,6). Debilidad designa nuestro cuerpo actual; fuerza, el cuero resucitado (1 Cor 15,43; cf. Flp 3,21). *Y para los combates de la vida de fe, nos* es indispensable la fuerza del Espíritu (Rom 8,26; 2 Tim 1,7; cf. la fuerza del Señor en 2 Tim 4,17).

Por otra parte, en el seno de la comunidad hay fuertes y débiles, como lo indica Pablo en Rom 14. Pablo adapta su enseñanza a la debilidad de sus oyentes (Rom 6,19); no pronuncia ningún juicio (Rom 14,1). El más fuerte tiene que sostener y respetar al más débil, rodeándolo de todo tipo de consideraciones (1 Cor 12,22).

Esto es lo que introduce el aspecto original de las cartas de Pablo que aparece en la Primera Carta a los Corintios. La crisis de esta Iglesia hizo que madurara en Pablo una reflexión en la que la relación dialéctica fuerza / debilidad desempeña un papel explosivo. En tres momentos, el apóstol lucha un combate análogo: a propósito de la predicación apostólica (1 Cor 1-4), de la libertad cristiana (1 Cor 6-10), de la autenticidad apostólica (1 Cor 4,6-13; 9; y 2 Cor); veamos estos tres puntos.

1. *La predicación.* La antítesis debilidad / fuerza se combina con la de locura / sabiduría (1 Cor 1,25.27). El Dios del Cristo crucificado es el Dios inimaginable, el más bajo, el más débil, el más loco, que clava en la cruz el ídolo instintivo que consiste en convertirlo en el más alto, en el más sabio, en el más fuerte: el hombre en su paroxismo. El Dios de Cristo es Otro, es Él. De él atestigua el discurso balbuceante, el mensajero ridículo, la asamblea de los ignorantes. Ávidos de poder, los corintios se ven enfrentados con el evangelio, con los apóstoles, con *la basura del mundo* (1 Cor 4,13). Y Pablo añade: *¡Nosotros somos débiles, vosotros fuertes!* (1 Cor 4,10).

2. *La libertad cristiana.* La dialéctica cambia de plan. Todo está permitido para el que cree. Pero los «débiles» no se atreven a aventurarse por un espacio que no tiene puntos fijos de referencia. Lejos de rechazarlos, los fuertes deben renunciar a todo lo que pueda ser ocasión de caída para los débiles. Pablo es el primero en dar ejemplo (1 Cor 9). El evangelio es la preeminencia del amor (1 Cor 13).

3. *¿Qué es un apóstol auténtico?* Comparado con otros, Pablo siente la tentación de celebrar sus cualidades. Luego prefiere hablar de su debilidad. En el despojo total (lo mismo que antes, en el desierto) se manifiesta la gracia de Dios. *Cuando me siento débil, es cuando soy fuerte* (2 Cor 12,10). El Mesías ha sido crucificado; ha muerto de agotamiento: ¡vive por la fuerza de Dios! Aquí es donde se encuentran los signos y los milagros: *¿Buscáis la prueba de mi fuerza? ¡Sois vosotros!*

M. B.

DERECHO: Véase *Poder*

Véase *Poder*

DÍA DEL SEÑOR, PARUSÍA
(hèmera tou Kyriou, parousía)

En los profetas, las palabras «Día» y «Día del Señor» designan de ordinario el momento decisivo de la intervención victoriosa de Dios en el mundo (Is 13,6; Sof 1,7), aludiendo al castigo (Am 5,18), a la purificación o liberación de Israel (Zac 12-13; Miq 3,2), así como al juicio de las naciones (Sof 1,14-18; Zac 14,12).

En la literatura apocalíptica y neotestamentaria, la expresión anunciará la catástrofe repentina y última del juicio final (Mt 10,15; 24,19.36; Rom 2,5.16; 2 Tes 2,2; 2 Pe 3,10-12). Sin duda se trata ya de los días del Señor o del Hijo del hombre en Mt 24,42 y en Lc 17,22; pero Pablo irá más lejos todavía aplicando directamente a Jesús la expresión bíblica *Día del Señor* (1 Tes 5,2), llamado también *Día de Cristo* (Flp 1,6.10 y 2,16). El *Día del Señor* se relaciona entonces con su venida o su parusía (2 Tes 2,1-2).

El substantivo «parusía», transcrito del griego, cuya radical significa «estar presente» o «llegar», «visitar» o «venir», indica en sentido neutro una presencia (1 Cor 16,17) y, en sentido helenístico, la visita solemne o la llegada de un príncipe o de un emperador a una ciudad de su reino. Esta visita solemne daba lugar a grandes festejos: un cortejo triunfal, discursos, la entrega de una corona de oro, distribuciones alimenticias, etc. La parusía de un príncipe celebra su «epifanía», es decir, su manifestación gloriosa. A pesar del peligro de esta expresión, politizada en aquella época, la literatura intertestamentaria (pero no los Setenta) la aplicó a veces a la venida gloriosa de Dios en el Sinaí (Flavio Josefo, *Antiq. Jud.* 3,80) o a su venida escatológica (*2 Baruc* 30,1).

Además de Mt 24,3s, Pablo sobre todo recogerá esta expresión en 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; y 1 Cor 15,23. No se trata entonces de un regreso de Cristo a la tierra en los últimos tiempos, sino de la venida del Señor, que vendrá a buscarnos. El escenario que se despliega en 1 Tes 4,13-17 es especialmente significativo en este sentido: si, como en el Sinaí, el Señor baja de los cielos, es para atraer a sí, en los aires, a la comunidad de los creyentes que salen a su

encuentro. El grito arameo *Marana tha!,* de origen litúrgico, significa: *¡Señor nuestro, ven!* (en imperativo: 1 Cor 16,22; Ap 22,20): no ya: «¡Vuelve a la tierra!», sino: «¡Ven pronto a buscarnos y a arrancarnos del juicio que se acerca!» (cf. 1 Tes 1,10).

C. P.

DIOS (Theos)

Se menciona 548 veces a Dios en el corpus paulino. Excepto cuando se atribuye este título a Jesús (Rom 9,5), *Theos* designa al Dios que se reveló a Israel, pero la experiencia cristiana lleva al apóstol a insistir en el título de Padre. Señor *(Kyrios)* no se utiliza para Dios (Padre) más que en las citas del Antiguo Testamento; en todos los demás casos, designa a Cristo. Lo que caracteriza a Dios es que no solamente es el Dios de los padres, como en el Antiguo Testamento, sino el Dios y Padre de Jesucristo (2 Cor 1,3; 11,31...). La fe de Israel veía ante todo en Dios a aquel que lo había hecho salir de Egipto (Éx 20,2). Para Pablo, Dios es el que resucitó a Jesús de entre los muertos (1 Cor 6,14; Gál 1,1...) por la acción de su espíritu (Rom 8,11). En las cartas pastorales, Dios recibirá también la denominación de Salvador (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3).

No hay más que un solo Dios: Pablo recoge esta fórmula del Credo judío (1 Cor 8,6; Gál 3,20; cf. igualmente Ef 4,6; 1 Tim 2,5). Pero conviene observar un deslizamiento significativo: como Dios es único, no sólo es el Dios de Israel, sino también el de las naciones (Rom 3,30). Ante un auditorio pagano, Pablo denunciaba con vigor el culto a los falsos dioses (1 Cor 8,4) y sus ídolos (1 Tes 1,9). Como buen judío, siente horror ante todas las manifestaciones de idolatría (Rom 1,22s; 1 Cor 6,9; 10,7); el culto que se da a los dioses del paganismo se dirige en realidad a los demonios (1 Cor 10,19s).

Dios es el creador del universo (Rom 1,25). Lo afirma una vez más Ef 3,9, pero es la Carta a los Colosenses la que precisa el papel de Cristo en la creación: *Todo ha sido creado por él y para él* (Col 1,15-16). En una argumentación de tipo filosófico, Pablo reconoce que, por su razón, los hombres deberían haber reconocido la existencia de Dios (1 Cor 1,21; Rom 1,20 con el empleo del término *theiotés,* deidad), pero en su pecado se alejaron del verdadero Dios para adorar a los ídolos (Rom 1,1.21-23). Las cartas pastorales insistirán en el misterio de Dios, *inmortal e invisible* (1 Tim 1,17), *el único que posee la inmortalidad y que habita en una luz inaccesible* (1 Tim 6,16).

Más que la creación como tal, Pablo destaca el designio eterno de Dios: *A los que conoció de antemano, los destinó también desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo* (Rom 8,29; cf. el desarrollo de este tema en Ef 1,3s). Así explota la libertad de Dios, tanto en el acto de la creación (Rom 9,19-21) como en el de la salvación. No es legítima ninguna contestación de la criatura respecto a su Creador (Rom 9,19-24).

Ante todo Dios es conocido por su palabra, absolutamente cierta. Pablo recoge constantemente los textos bíblicos que refieren las promesas de Dios a su pueblo, los oráculos y las exhortaciones de los profetas. Todas las promesas de Dios han encontrado su «sí» definitivo en Jesucristo (2 Cor 1,20). Porque Dios no miente (Tit 1,2s). Todos tendrán que dar cuenta de sus actos cuando venga el juicio de Dios (Rom 2,2s; 3,6; 1 Cor 5,13). Se alcanzará la meta final de la historia cuando Cristo haya acabado de triunfar sobre las fuerzas del mal, para poner el reino en manos de su Padre. Entonces *Dios será todo en todos* (1 Cor 15,28).

Pablo no intentó nunca hacer una lista de los atributos de Dios, ni de sus acciones. Recoge las expresiones tradicionales del Antiguo Testamento: poder, cólera, justicia, severidad..., pero acentúa todo lo que manifiesta el amor *(agapé),* la misericordia *(eleos),* la gracia *(charis).* Aunque Pablo siente un temor religioso ante el carácter impenetrable

de los caminos de Dios (Rom 11,34), habla ante todo de Dios *Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo* (2 Cor 1,3), paciente (Rom 2,4), fiel para con todos y contra todo (1 Cor 1,9; 10,13; 1 Tes 5,24; 2 Tes 3,3), amigo de los hombres (propio de Tit 3,4).

E. Co.

DISCERNIR, PROBAR (diakrinein, dokimazein)

El verbo *diakrinein* se utiliza en griego clásico en el sentido de «distinguir, separar», y metafóricamente de «decidir, juzgar». En los Setenta, evoca en varias ocasiones el juicio de Dios. En el Nuevo Testamento, mantiene el sentido propio de «discernir, reconocer los signos característicos» (Mt 16,3), pero esencialmente es utilizado por Pablo en el sentido de «distinguir» (1 Cor 4,7), y luego de «discernir la calidad, la superioridad de», y por tanto de «arbitrar» (1 Cor 6,5).

En 1 Cor 12,10, el discernimiento *(diakrisis)* de los espíritus es un carisma indispensable en una comunidad que se dejaba fácilmente hechizar por los fenómenos espectaculares; la misma profecía debe ser «discernida» cuidadosamente (14,29) para que se construya la comunidad. El discernimiento, finalmente, adquiere una importancia decisiva cuando la cena eucarística: *Quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condenación* (1 Cor 11,29); se trata a la vez de reconocer la presencia sacramental de Cristo y de reconocer a la Iglesia como cuerpo en el vínculo de la *agapé* (amor).

El verbo *dokimazein* se utiliza a veces como equivalente de *diakrinein* (Lc 12,56; cf. Mt 16,3). En sentido metafórico, Pablo lo emplea cuando se trata para el hombre de discernir la voluntad de Dios (Rom 1,28; 2,18; 12,2; cf. Flp 1,10 y Ef 5,10).

Pero Pablo lo empleó más bien en su sentido clásico, es decir, como término técnico de la verificación de una aptitud o de una eligibilidad (soldados, funcionarios, etc.); es entonces Dios el que prueba el corazón del hombre para confiarle el anuncio del evangelio (1 Tes 2,4); es el fuego el que probará la obra de cada uno (1 Cor 3,13); es el mismo hombre a quien se invita a probar la solidez de su obra para verificar la autenticidad de su fe, de su esperanza y de su amor (1 Cor 11,28; 2 Cor 8,8.22; Gál 6,4; Rom 14,22).

Se comprende entonces que Pablo prefiera usar el adjetivo poco corriente *dokimos,* no tanto en el sentido clásico de «estimado, apreciado», como en el sentido cristiano de «probado», para calificar al hombre que ha sufrido la prueba por la que Dios ha verificado su autenticidad (Rom 14,18; 16,10; 1 Cor 11,19; 2 Cor 10,18; 13,7). ¿No dio también sus títulos de nobleza al substantivo *dokimé,* «el valor probado», fruto de la perseverancia (Rom 5,4; 2 Cor 2,9; 8,2; 9,13; 13,3; Flp 2,22)?

R. D.

EDIFICAR, CONSTRUIR, CONSTRUCCIÓN (oikodomein, oikodomè)

Oikodomein está compuesto de oikos, «casa», y *demein,* «construir»; en composición con *oikos, demos* se ha convertido en *–domein,* para significar «construir, edificar». En Pablo no se encuentra más que el significado metafórico y teológico de esta palabra, distinta en su uso pastoral (por ejemplo, en 1 Tes 5,11, donde forma pareja con *parakalein,* «pedir, invitar», para significar el mutuo estímulo) y en su uso eclesiológico. A diferencia de lo que observaremos con *oikodomè, oikodomein* no ve manifestarse este sentido más que como una dimensión del sentido pastoral. En 1 Cor 14,3, se dice que *el que profetice, dirija a los hombres palabras de edificación* (oikodomè) *y de estímulo.* En el v. 4, la comunidad *(ekklesía),* al ser la beneficiaria

de la edificación-estímulo, toma un aspecto de construcción del Cuerpo de Cristo, que sólo aparecerá formalmente en la Carta a los Efesios.

Oikodomè, «construcción», se encuentra 15 veces en Pablo (tan sólo 3 en el resto del Nuevo Testamento), únicamente en Rom, 1 y 2 Cor y en Ef. En el conjunto de las grandes epístolas, el único pasaje que puede considerarse como un anuncio de Efesios es 1 Cor 3,9: *Sois un edificio construido* (oikodomè) *por Dios.* La teología de la Iglesia-Cuerpo que tiene a Cristo por cabeza le permite a Efesios afirmar que los bautizados son una *oikodomè,* que «crece» para formar un *templo santo en el Señor, una morada (katoikètèrion) de Dios* (2,21). En Ef 4,12 y 16, *oikodomè* toma el sentido de «construcción-en-curso» del Cuerpo de Cristo.

M. G.

Elegir, Escoger, Elección (eklegesthai, eklogè)

En los Setenta el tema de la elección concierne al pueblo escogido por Dios entre todas las naciones para que sea su pueblo particular (Éx 19,4-6; Dt 14,2), pero también al rey (Sal 78,70) y al lugar del templo (Dt 12,5). El Deuteronomio subraya la gratuidad de una elección para la que el pueblo no puede hacer valer ningún mérito (Dt 7,7; 9,4-6).

En el Nuevo Testamento, «elegido» *(eklektos)* es un título de Cristo (Lc 9,35; 23,35; Jn 1,34?). Pablo no lo emplea, seguramente porque este título no señala suficientemente la relación única entre Cristo y su Padre. En una perspectiva apocalíptica, los elegidos son los que se libran de la tormenta (Mt 24,22.24 y par).

En Pablo, el tema de la elección aparece desde la Primera Carta a los Tesalonicenses. El apóstol da gracias a Dios por haber elegido a los tesalonicenses por amor (1 Tes 1,4), para hacer de ellos una Iglesia (1 Tes 1,1), mientras que los judíos se apartan de la fe cristiana (1 Tes 2,14-16). La elección les permitirá escapar de la cólera que viene (1 Tes 1,10).

La elección es por tanto el fruto de una libre elección de Dios (Rom 9,11). Son los más débiles a los que Dios ha elegido primero (1 Cor 1,27s).

Hemos sido elegidos en Cristo, precisará más tarde Ef 1,4. El tema de la elección adquiere una tonalidad especial en Rom 9-11, cuando Pablo se pregunta por el destino espiritual de Israel. *Eklogé,* en un sentido técnico, designa al Resto que accede a la salvación por la fe en Cristo (Rom 9,11; 11,5.7.28). La evocación del juicio (Rom 8,33; 2 Tim 2,10) se difumina en muchos casos, en los que la fórmula consagrada «los elegidos» designa a los fieles (Rom 16,13; Col 3,12; Tit 1,1).

E. Co.

Entregar (paradidonai)

Paradidonai: «remitir, confiar, entregar, traicionar», es utilizado 19 veces en Pablo. Puede significar «transmitir» la tradición (Rom 6,17; 1 Cor 11,2; 11,23a; 15,3a), «entregar» como sanción (Rom 1,24.26.28; 1 Cor 5,5; 1 Tim 1,20) o evocar la muerte de Jesús por medio de las formulaciones antiguas de la pasión (Rom 4,25; 8,32; 1 Cor 11,23b; Gál 2,20; Ef 5,2.25). El origen de esta expresión tiene que buscarse en Is 53,6.12 (griego). Pablo utiliza el verbo en voz activa: *Dios lo entregó por todos nosotros* (Rom 8,32), o en voz pasiva: *Fue entregado por nuestros pecados* (Rom 4,25), o a veces sin determinación: *La noche en que fue entregado;* se sobrentiende el complemento: por Dios, por los hombres (los sumos sacerdotes, Judas). Finalmente, se encuentra la expresión en forma reflexiva: *El Hijo de Dios me amó y se entregó por mí* (Gál 2,20); *Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio de suave olor a Dios* (Ef 5,2); *Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella* (Ef 5,25).

Podemos quedarnos con estos puntos:

– Dios entrega a su Hijo por todos nosotros (Rom 8,32);

– por nuestros pecados, es decir en expiación o propiciación (Rom 4,25);

– por amor a nosotros (Gál 2,20; Ef 5,2) o por la Iglesia (Ef 5,25).

En Pablo no se encuentra: *entregado en manos de los hombres* (Mc 9,31), ni la mención de Judas, *el que lo entregó* (Lc 6,16).

M. C.

EPIFANÍA: véase *Revelar*

ESCLAVO: véase *Servir - 1*

ESCRITURA, EPÍSTOLA, LETRA (graphè, epistolè, gramma)

Las circunstancias llevaron a Pablo a mantener una intensa correspondencia con las comunidades. En cuanto escritor es como tenemos acceso a él, a su predicación, a su enseñanza. Sin embargo, sus cartas se refieren con frecuencia a la Escritura anterior, que constituye una autoridad para él y para sus destinatarios. Por otra parte, Pablo denuncia los escritos cuando ocupan el lugar de Dios, cuando se convierten en «letra» muerta, en letra que mata, en oposición al Espíritu que hace vivir. De este modo hay tres registros abiertos bajo este título.

1. *Epístola.* El apelativo tradicional «epístola», o sea carta, no tiene que ocultar el carácter específico de la actividad epistolar de Pablo. Por muy viva que sea, por muy personal y ligada a las circunstancias, no puede sin embargo definirse como una correspondencia privada. Desde el saludo se percibe una estructura que une el mensaje con la correspondencia de las cancillerías. Pablo es un embajador y las líneas que escribe tienen un carácter oficial, «litúrgico» en el pleno sentido de la palabra. Su composición lleva las huellas de este hecho. La epístola representa (hace presente) al apóstol: *Lo que decimos por carta estando ausentes, lo llevaremos a la práctica cuando estemos presentes* (2 Cor 10,11). Algunos piensan incluso que Pablo es más fuerte en sus misivas que cuanto se encuentra allí, en carne y hueso (v. 10). Pablo escribe con la autoridad del Señor (ejemplo: Gál 1,20; 2 Cor 7,12). Lo que él escribe, tiene que recibirse como venido de Cristo (1 Cor 14,37).

Sin embargo, son numerosas las huellas de emoción, de gozo y de lágrimas que va dejando mientras dicta sus cartas (Rom 16,22), y sobre todo en los párrafos escritos de su mano (2 Tes 3,17; Gál 6,11). Por su parte, los destinatarios se ven urgidos a recibir las misivas de Pablo con todo el corazón que él ha puesto en escribirlas (Rom 15,15); deben escucharlo como si hablase de viva voz (2 Tes 2,15), pasarlas a otras Iglesias (Col 4,16). El célebre pasaje de 2 Pe 3,15-16 muestra la reputación que habían alcanzado las epístolas paulinas: tienen autoridad, aunque son difíciles de comprender: *los que carecen de instrucción y firmeza las interpretan erróneamente, como hacen con el resto de las Escrituras.* Así pues, en la época de la Segunda Carta de Pedro, las de Pablo tienen el estatuto de Escritura.

2. *Escritura.* Se trata de las Escrituras de Israel, lo que nosotros llamamos Antiguo Testamento, citadas por las epístolas en su versión griega. Su autoridad está fuera de cuestión. Cuanto más comprometido está el apóstol en un debate importante, más se multiplica el recurso a esta Escritura; la palma le corresponde a la Epístola a los Romanos. Las citas son muchas veces explícitas (*como está escrito,* etc., con las fórmulas consagradas). Pero se trata de algo más que de unos versículos de referencia.

ESCATOLOGÍA, APOCALÍPTICA

Las palabras *escatología* y *apocalíptica,* utilizadas frecuentemente para caracterizar la escritura o el pensamiento de Pablo, no aparecen empleadas por el apóstol. La **apocalíptica** (del griego *apokalyptein,* «desvelar o revelar») designa esencialmente un género literario particular que se inscribe en un tipo de literatura de revelación que descubre el secreto divino, es decir, el misterio o el proyecto de Dios en relación con el acontecimiento final; así ocurre en el Apocalipsis y en los elementos de estilo apocalíptico leídos en 1 Tes 4,13-17 y 1 Cor 15,51-53. Véase la palabra *Revelar,* p. 57).

Escatología designa más bien un discurso sobre el fin del hombre y del mundo (un *logos* sobre los *eschata),* y por tanto sobre la muerte y la consumación de los tiempos. El acento se pone entonces en el contenido u objeto de la revelación, y no en la forma apocalíptica que puede revestir.

Pablo utiliza el adjetivo *eschatos,* «último», para designar al último enemigo, la muerte (1 Cor 15,26) o al último Adán, a saber, Cristo (15,45). La expresión habitual «los últimos tiempos» o «los últimos días» se encuentra en Hch 2,17; 2 Tim 3,1; Heb 1,2; Sant 5,3; etc., pero no en Pablo, incluso cuando habla del fin de los tiempos (utiliza entonces *telos,* «el fin»: 1 Cor 10,11; 15,24).

Del mismo modo, el apóstol usa varias veces el verbo «descubrir» o «revelar» *(apokalyptein)* y el substantivo *apokalypsis* para significar la «revelación» del juicio divino, la de los elegidos y la del misterio o designio de Dios, y sobre todo la revelación última de Cristo el día de la parusía (Rom 2,5; 8,19; 16,25; 1 Cor 1,7). Pero el apóstol ha tenido ya la experiencia del apocalipsis del Hijo en el camino de Damasco (Gál 1,16), sin hablar de las otras revelaciones que jalonaron su vida (2 Cor 12,1.7).

Otra consideración importante para captar la importancia del primer lenguaje escatológico: en el siglo I de nuestra era, ya en Qumrân y en las primeras comunidades cristianas se asiste a una especie de perturbación de este lenguaje, proclamando que «los últimos tiempos» ya se han inaugurado, como en el discurso de Pedro en Hch 2,17. El mensaje escatológico no es ya un simple discurso «sobre el fin» o sobre la clausura de los tiempos, sino que se convierte ahora en un discurso sobre «la apertura de los tiempos»: incluso en Mc 13, el acento no se pone en la catástrofe cósmica, sino en la parusía del Hijo del hombre (véase *Día del Señor*).

Semejante convulsión de las antiguas representaciones judías se expresa ya desde el momento del acontecimiento pascual mediante la afirmación de la resurrección de Jesús, cuando todavía no ha llegado el fin de los tiempos con sus cataclismos y con su juicio final. Y esto, a diferencia del escenario escatológico judío, que sitúa la resurrección de los justos o la de todos los hombres solamente al fin de los tiempos. El Resucitado inaugura hoy el tiempo del mañana. Pablo olvidará casi por completo el escenario-catástrofe del fin de los tiempos para proclamar la cruz del Resucitado de hoy y la resurrección futura de los que creen en Cristo.

C. P.

La convicción de Pablo es que las Escrituras proclamaron de antemano el evangelio (Rom 1,2; cf. 10,5 y Gál 3,8). Permiten identificar a Cristo Jesús (1 Cor 15,3.4). Pablo llega a decir que fueron redactadas para nosotros, los que tocamos el fin de los tiempos (1 Cor 10,11). Encuentran sentido en la resurrección de los muertos (1 Cor 15,45). De esta manera ejercen un ministerio de consolación (Rom 15,4). Lo mismo se dice en 2 Tim 3,16; pero, al utilizar la palabra *theopneusté* («inspirada por Dios»), este servicio ha servido lamentablemente de base poco sólida a las teorías de la inspiración literal.

3. *Letra.* La Escritura puede entonces, en cualquier momento, tomarse por ella misma o ser objeto de una manipulación. Cuando el texto se aísla de Aquel que lo pronuncia, se convierte en «letra», lo mismo que se convierte en esqueleto el ser vivo privado de aliento. Por eso, apoyándose en la promesa de Jr 31,31ss, Pablo se siente ministro de esta alianza nueva, donde la ley se grabará en los corazones, *basada no en la letra de la ley, sino en la fuerza del Espíritu; porque la letra mata, mientras que el Espíritu da vida* (2 Cor 3,6). En Rom 2,29 repite: *La genuina circuncisión es la del corazón, la que es obra del Espíritu y no de la letra.* Jamás se opuso el apóstol a la Palabra y al Espíritu. La letra es la necrosis de la Palabra.

Finalmente, cuando llegaron a pedirle sus cartas credenciales, Pablo no pudo menos de exclamar: *Corintios, nuestra carta de recomendación sois vosotros, una carta que llevamos escrita en el corazón, y que es conocida y leída por todos los hombres* (2 Cor 3,3).

M. B.

ESPERAR, ESPERANZA
(elpizein, elpis)

Los hombre de antaño no esperaban cosas buenas del porvenir; por eso los judíos podían fácilmente designar a los paganos como *gentes sin esperanza* (1 Tes 4,13). Al contrario, la Escritura apela con frecuencia a la confianza en Dios, en la espera de los bienes venideros. ¿Acaso no es Dios la esperanza de Israel (Jr 17,13)? Sin embargo, este motivo no fue recogido en los evangelios, a diferencia de Pablo, sobre todo en la Primera Carta a los Tesalonicenses y en la Carta a los Romanos.

En 1 Tes, habla de la espera de la parusía, enumerando en particular la tríada «fe, caridad y esperanza» (1 Tes 1,3), en un orden diferente al de 1 Cor 13,13 (fe, esperanza y caridad). En Rom se observan 12 menciones de la esperanza, que acaban con un grito: *Que Dios, de quien procede la esperanza, llene de alegría y de paz vuestra fe, y que el Espíritu, con su fuerza, os colme de esperanza* (Rom 15,13).

Semejante esperanza se encuentra acumulada en la persona de Cristo (1 Cor 15,19); y, en una justificación que tiene ya en Cristo su fundamento, mueve al creyente hacia la salvación que todavía está por venir, hacia una salvación que todavía hay que esperar (Rom 8,24). Así pues, la esperanza se refiere a la salvación (1 Tes 5,8), a la vida y a la gloria divina (Rom 5,2) y, finalmente, a la renovación del hombre y la transformación de la creación entera (Flp 1,20; Rom 8,20s). Exige para el presente constancia y perseverancia (Rom 5,4; 15,4). Los escritos posteriores a Pablo no se olvidarán de este mensaje, aunque con frecuencia intentarán dirigir progresivamente la mirada hacia arriba, hacia el cielo, y no ya hacia el devenir de los hombres, el de la historia y el del universo en su totalidad.

C. P.

ESPÍRITU, ESPIRITUAL
(pneuma, pneumatikos)

De los 146 empleos de la palabra *pneuma* en el corpus paulino, sólo algunas expresiones designan

sin ambigüedad al Espíritu de Dios. Sin embargo, no se puede deducir de este hecho que en todas las demás ocasiones se refiera al espíritu humano.

Hay algunas expresiones significativas. En algunos casos, *pneuma* tiene una connotación negativa, designando a un principio desordenado que anima al mundo: *espíritu del mundo* (1 Cor 2,12; Ef 2,2), con el que se pueden relacionar las expresiones *espíritu de esclavo* (Rom 8,15) y *espíritu de torpeza* (Rom 11,8). Otros giros antitéticos: *ausente en el cuerpo, presente en el espíritu* (1 Cor 5,3; Col 2,5), *la letra y el espíritu* (2 Cor 3,6; Rom 2,29) tienen su origen en el Antiguo Testamento e intentan traducir dos tipos de presencia o de relación con el mundo. La fórmula trilógica «espíritu, alma, cuerpo» en 1 Tes 5,23 daría la impresión de hacer del *pneuma* un elemento constitutivo del ser humano. Conviene señalar que ningún texto paulino pone a *pneuma* como equivalente de *psiché* (alma), a diferencia de *sôma* (cuerpo), que puede ser sinónimo de *sarx* (carne).

¿Tiene *pneuma* una función psíquica –en el sentido moderno de la palabra– (1 Cor 7,34; 2 Cor 2,13; Col 2,5), en paralelo con *sarx* y *sôma* o con *psyché* (Flp 1,27)? ¿No es más bien una especie de disposición de orden afectivo para traducir el impulso que dirige al ser humano hacia su Creador y Señor (1 Cor 16,18; 2 Cor 11,4; Rom 12,11; Gál 6,1)? En lo más íntimo de su ser, el hombre, sensible a la acción del Espíritu, se deja transformar y su existencia terrena es asumida por el Espíritu de Dios (Gál 5,5.25), existencia que se convierte entonces en ofrenda espiritual (Rom 12,1) y que sustituye al culto antiguo. En este sentido, *pneuma* es aquel principio que tiene su origen en Dios y que orienta a todo el hombre hacia Dios, incluso su cuerpo y su carne (Gál 5,25). Designa la capacidad del hombre para acoger los dones de Dios: la frontera entre un *pneuma* que fuera solamente humano y el *pneuma* divino es difícil de captar.

La línea de fondo del empleo paulino de *pneuma* es teológica, aunque no se puede negar una utilización más antropológica de los términos. Como si lo que se califica de *pneumatikos* (espiritual) no fuera de hecho más que los efectos del Espíritu de Dios que actúa en el mundo y en el hombre.

C. R.

ESPÍRITU SANTO, ESPÍRITU DE DIOS
(pneuma hagion, pneuma tou Theou)

En algunas formulaciones, el término *pneuma* designa sin equívocos al Espíritu de Dios, al Espíritu Santo (1 Cor 2,14; 6,11; 7,40; Rom 8,26; etc.). Pablo recoge el uso del Antiguo Testamento en el cual se califica a Dios de *pneuma* (hebreo *ruah).* Este *pneuma* califica a Dios en su poder, en su fuerza creadora, en lo que tiene de más íntimo y que comunica al hombre. Pablo asume este aspecto y lo desarrolla: el Espíritu Santo es don de Dios (1 Tes 4,8; Gál 3,2), es *el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos* (Rom 8,11), Dios mismo (2 Cor 3,17).

Sin embargo, este término sigue estando cargado de ambigüedad. Mientras que el simbolismo del soplo, del viento, puede hacer pensar que se trata de un elemento natural, *pneuma* significa lo que es diferente de nuestro mundo, sin que por ello se desprecie o se rechace el aspecto material y carnal del mundo en que vivimos. Al contrario, el Espíritu revela el carácter precioso y frágil de este mundo. Le comunica su fuerza transformadora para que se manifieste la presencia misteriosa del Resucitado (2 Cor 3,18).

Este Espíritu se caracteriza por su universalidad: se derrama sobre todos los hombres, gratuitamente. Al revés de la circuncisión, que era una marca reservada a un pueblo, el sello del Espíritu se imprime en todo ser humano, sea cual fuere su identidad (hombre o mujer) y su procedencia (judío o pagano) (Ef 1,13).

Pablo intenta mostrar las múltiples funciones del Espíritu. El Espíritu de Dios justifica (1 Tim 3,16), santifica (2 Tes 2,13; Rom 15,16), habla (1 Tim 4,1), enseña (1 Cor 2,13), revela (1 Cor 2,10), da el conocimiento del misterio (Ef 3,5), intercede (Rom 8,26). Anima y construye el cuerpo del cristiano como cuerpo del Cristo que es la Iglesia (1 Cor 12 y Ef 2,18.22), ya que habita en los corazones y los hombres son su morada (1 Cor 3,16; Rom 8,11; 2 Tim 1,14). El hombre está llamado a dar su adhesión al Espíritu que obra en él, a dejarse llevar por ese movimiento que lo conduce hacia el Padre en Jesucristo.

Si el hombre no puede tener experiencia del Espíritu más que en la fe (2 Cor 5,6-7; Rom 8,16), los efectos del Espíritu son tangibles: la paz, el gozo, la libertad, la comunión (Rom 8; Gál 5,22-25). En contra de las concepciones gnósticas, los espirituales *(pneumatikoi)* no están separados del mundo; siguen viviendo en el mundo, aunque sus relaciones con el mundo son diferentes (1 Cor 2,14-15; Gál 6,1).

C. R.

EVANGELIO, EVANGELIZAR
(euangelion, euangelizein)

Euangelizein, literalmente «dar una buena noticia», se refiere en sentido profano al anuncio de la entronización de un nuevo emperador, del nacimiento de un heredero o de una victoria. En la versión griega del segundo Isaías, su empleo está cerca del sentido profano, aunque adquiere una tonalidad religiosa (Is 40,9; 52,7; 61,1).

El verbo «evangelizar» aparece 54 veces en el Nuevo Testamento: 25 veces en Lucas y 21 en Pablo; en cuanto al término «evangelio», se encuentra 76 veces en el Nuevo Testamento, entre ellas 8 veces en Marcos y 60 veces en Pablo: ¡casi un monopolio! Poniendo frente a frente Mc 1,1 y 1 Cor 15,1-5, se constata además que los dos usuarios privilegiados ofrecen de esta palabra dos facetas distintas: una, vuelta hacia el reino de Dios, y la otra hacia el Mesías muerto y resucitado. Pero las dos juntas han inspirado en la palabra «evangelio» tal densidad simbólica que la han convertido en sinónimo de la fe cristiana en lo que ésta tiene de más específico.

1. El evangelio es la palabra traída por Cristo Jesús y la palabra que al mismo tiempo lo trae a él a través de la misión de su embajador. Se trata, para Pablo, de Jesús crucificado (1 Cor 1,1-2.5) y resucitado (1 Cor 15,1-5), de Cristo, el hijo de David, como precisa Rom 1,1-3 (cf. 2 Tim 1,8). La concentración del evangelio en la persona de Cristo puede incluso quedar fijada en su nombre (Rom 16,25; 2 Cor 2,12; 10,16; etc.).

«Evangelio de Cristo Jesús», el evangelio anunciado por Pablo es inseparablemente «evangelio de Dios»: aquí aparece el teólogo que va a dar a la palabra todo su impacto vinculándola al conjunto del mensaje bíblico. Tal es la finalidad de la Epístola a los Romanos, cuya tesis se resume en 1,16.17. Dios no ha cambiado con el evangelio. Es él mismo, más que nunca: allí se manifiesta su justicia, es decir, su reinado, su fuerza de salvación. Dios lo ha apostado todo en él: ¡lo peor que podría pasar sería tener vergüenza del evangelio!

2. La relación entre el apóstol y el evangelio es una relación apasionada. En cuanto formulación inicial de la fe, Pablo ha recibido el evangelio de sus predecesores y la ha transmitido a los demás (1 Cor 15,1-3). Pero en cuanto manifestación última de la intención de amor al mundo, Pablo afirma que no ha recibido el evangelio más que de Cristo en persona, gracias a una revelación inmediata (Gál 1,12). Pablo rechaza *todo otro evangelio* (2 Cor 11,4; Gál 1,6.8: aun cuando el anuncio venga de un enviado celestial; Gál 2,14 añade que el primero de los apóstoles, Pedro, puede ser convencido de error en este aspecto). Semejante identificación entre «su» evan-

gelio (Rom 2,16; etc.) y el evangelio de Cristo no dejó de suscitar la reacción de los adversarios de Pablo (encontramos un eco de ello en sus epístolas, y más tarde en toda una literatura apócrifa dirigida contra él).

3. La proclamación del evangelio entre las naciones es la tarea asignada al apóstol. Ni siquiera la administración del bautismo fue el objetivo de su misión (1 Cor 1,17). Si Pedro fue encargado de los «circuncisos», Pablo es reconocido como delegado para los «paganos» (Gál 2,5-7; cf. Col 1,23). Él está convencido de haber «cumplido» el evangelio, dándole toda su dimensión, como lo hizo Jesús respecto a las Escrituras (Rom 15,16-19; cf. Col 1,23-29, donde se explicita el ministerio del evangelio según Pablo; cf. *Apóstol*).

4. La ambición de Pablo es anunciar el evangelio «gratuitamente», sin usar de los poderes que de él se derivan. Más aún, la implicación entre el mensaje y el mensajero es tal que el apóstol lleva sus huellas en su propia carne. El evangelio no es un discurso (1 Tes 1,5), muestra su poder por la acción del Espíritu. Pablo expresa su gozo de engendrar a la vida por el evangelio (1 Cor 4,15), pero a través de combates, de luchas, de persecuciones (ejemplos: Gál 4,13; 1 Tes 2,2.8.9; Flp 12-16; Flm 13; etc.). En 1 Cor 9 y 2 Cor 11,4-7 se atestigua esta encarnación. Si Pablo se presenta a sus discípulos como *el heraldo, el apóstol y el doctor* del evangelio, no ejerce sobre él ningún monopolio. La Carta a los Filipenses se dirige a una comunidad que comparte totalmente su ministerio, su combate y sus sufrimientos ligados a la proclamación del evangelio, a su «progreso»; hay otros individuos que toman parte en esa misma tarea, sin restricción alguna (Evodia y Síntique: Flp 4,2; Timoteo: Flp 2,2; 1 Tes 3,2; 2 Tim 1,8; etc.). Convertido casi en sinónimo de cristianismo, el evangelio tiene toda una historia por delante (Flp 4,15).

M. B.

EXHORTAR, RECONFORTAR, EXHORTACIÓN (parakalein, paraklêsis)

La palabra griega *paraklêsis* guarda relación con el nombre que Juan atribuye al Espíritu Santo, el Paráclito. La etimología significa: «llamar al lado de uno». De ahí una matización de sentido: «invitar, animar, exhortar, ofrecer apoyo». Además, la palabra traduce el verbo hebreo *naḥam* («alentar, consolar»). *Consolad, consolad a mi pueblo...:* la proclamación de Is 40,1 anuncia este aliento (o esta «consolación») como una intervención de Dios, en la que explota su compasión, pero también su justicia que rehabilita al pueblo desterrado.

En las epístolas paulinas, este término conduce en tres direcciones:

1. *La petición de ayuda.* Frecuente en los evangelios, este sentido se encuentra en 2 Cor 12,8: la triple súplica del apóstol por su liberación (cf. 2 Cor 8,4).

2. *La exhortación. Os exhorto, por tanto, en el Señor...:* tal es la forma clásica de la exhortación en las epístolas (por ejemplo: 1 Cor 1,10; Rom 12,1ss; 15,30; Ef 4,1ss). Después de desarrollar el mensaje de la salvación, Pablo expone las consecuencias («así pues») concretas de todo ello para la vida comunitaria («en el Señor»). *El kerygma* es la predicación inicial, fundadora. La catequesis es la enseñanza que de allí se deriva. La *paráclesis* es su apropiación para la Iglesia y para el creyente. Implica lo que es previo a la fe, la relación de amor entre el que exhorta y los exhortados (cf. 1 Tes 2,12; 1 Tim 5,1). Distinta de la lección de moral o de la exhortación filosófica, es predicación del evangelio a los que viven de él (1 Tes 2,3); está inspirada por Dios (2 Cor 5,20); busca la edificación (1 Cor 14,3). Figura entre los carismas enumerados en Rom 12,6-8.

3. *La consolación.* Un paso más y el acento de la *paraklêsis* se desplaza de las palabras al que habla. La *paráclesis de Dios* (Rom 15,4) es la gracia que

trae aquel que ocupa un sitio al lado de los suyos, los reconoce, poniendo fin a su soledad, a su culpabilización, a su desánimo. Les trae un consuelo definitivo (2 Tes 2,16). Aspecto personal de la justificación, esta *paráclesis* es fruto de las Escrituras (Rom 15,4), presencia de Cristo (2 Tes 2,17; Flp 2,1), aliento mutuo en él (2 Cor 7,4), efusión de gozo (Flm 7; 2 Cor 7,4.13). En ninguna parte Pablo habla con tanta fuerza como en lo más duro de la aflicción. El texto más angustioso que ha escrito es aquel en el que los términos del consuelo se van enlazando hasta llegar a ofrecer la liberación inesperada (2 Cor 1).

M. B.

EXPIACIÓN: véase *Propiciación*

FE: véase *Creer*

FIEL: véase *Creer*

FUERTE: véase *Débil*

GLORIFICAR, GLORIA (doxazein, doxa)

La palabra griega *doxa* significa en primer lugar «opinión» (Eclo 3,11; 1 Tes 2,6; 1 Cor 11,15), consiguientemente una buena o mala reputación, y finalmente fama, prestigio, esplendor (1 Cor 15,40-43). Al traducir la palabra hebrea *kabod* (cuya raíz evoca la idea de peso, y por tanto de riqueza), los Setenta usan generalmente la palabra *doxa* para hablar de la gloria de Dios y del poder de sus manifestaciones (Éx 16,10; Is 6,1.3), particularmente en la creación (Rom 1,20-23). Esta palabra designará finalmente el mundo de Dios, la gloria escatológica y la gloria de los ángeles; así, en 1 Tes 2,12: *Dios os ha llamado a su reino y (es decir) a su gloria,* o en Rom 5,2: *esperando participar de la gloria de Dios.* Las doxologías del tipo: *¡A él la gloria por los siglos de los siglos, amén!* marcaban el culto del templo, pero no el de las sinagogas; se recogerán en el marco comunitario del Templo nuevo (Gál 1,5; Rom 11,36; 16,27; Flp 4,20).

La palabra «gloria» revestirá una especial importancia en Jn (27 menciones: Jn 1,14, y hasta la cruz gloriosa en Jn 13-17), pero también en Pablo, sobre todo en 2 Cor 3-4 y Rom (21 menciones). Es verdad que la gloria sigue siendo eminentemente la del Padre (1 Cor 10,31; Rom 15,6); por la gloria del Padre, Jesús ha sido resucitado (Rom 6,4). Pero esta gloria es también atributo de Cristo (2 Cor 4,4.6; 8,23), *el Señor de gloria* que ha sido crucificado (1 Cor 2,8) y, por medio de él, la de los hijos de Dios (Rom 8,21). A diferencia de la gloria de Moisés, finalmente pasajera (2 Cor 3,11), los creyentes reflejarán la gloria divina (3,18; Flp 3,21). Las epístolas posteriores de Col y Ef, así como Heb y 1 Pe subrayarán también este motivo.

C. P.

GRACIA, DAR GRACIAS (charis, eucharistein)

Charis es una palabra eminentemente paulina: 100 empleos entre los 155 del Nuevo Testamento; este término, que falta en Mateo y en Marcos, sólo se encuentra 8 veces en Lucas y 4 veces en Juan. El verbo *eucharistein* aparece en el griego de la lengua común *(koiné)* en el sentido de «dar gracias» y ocupará en el vocabulario cristiano el lugar de *eulogein,* bendecir, que parecía demasiado judío.

En los Setenta, *charis* traduce el hebreo *hén,* en el sentido de «favor» concedido por un poderoso a la persona que lo implora. El término griego designa ante todo por sí mismo la belleza, el encanto de una persona que atrae de este modo sobre sí la estima y el amor. Por eso, la *charis* bíblica tiene un valor relacional: si parte de Dios, transforma al que

la recibe y provoca en ella en compensación la acción de gracias. De aquí se deriva la fórmula de gratitud del tipo: *¡Gracias (sean dadas) a Dios!* (Rom 6,17; 7,25; 1 Cor 15,57; 2 Cor 2,14; 8,16...).

Mientras que nosotros solemos hablar de las gracias que Dios nos concede, el apóstol piensa fundamentalmente en la *charis* englobante de Dios, a saber, en su plan de salvación en Jesucristo. Es sobre todo en el momento de las controversias con los judaizantes cuando Pablo emplea este término: 7 veces en Gálatas, 24 en Romanos. Oponiéndose al pecado de Adán, el don de la gracia obtenido por Jesucristo vale para toda la multitud y fructifica para la vida eterna (Rom 5,12-21). El régimen de la gracia se opone así al de la Ley (Gál 5,4), lo mismo que la gratuidad se opone a las prestaciones que merecen un salario. *Si es por gracia, ya no se debe a las obras, pues de lo contrario la gracia no sería gracia* (Rom 11,6). Somos justificados por gracia en un régimen de fe (Rom 3,24; 4,16; 5,2), lo cual tiene que excluir todo tipo de orgullo ante Dios (Rom 4,2; 1 Cor 1,29). La carta a los Efesios recogerá esta misma enseñanza: *Por la gracia habéis sido salvados mediante la fe; y esto no es algo que venga de vosotros, sino que es un don de Dios* (Ef 2,8).

Si Pablo habla tan frecuentemente de la gracia, es porque él mismo ha tenido de ella una experiencia decisiva cuando su conversión: *Por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí* (1 Cor 15,10. Su mismo apostolado es una gracia (Rom 1,5; 12,3; 1 Cor 3,10...) En respuesta a su oración, oye que Dios le dice: *Te basta con mi gracia* (2 Cor 12,9).

Favor puramente gratuito, la gracia de Dios no debe recibirse en vano (2 Cor 6,1), sino dar frutos. El apóstol protesta contra una caricatura de su enseñanza que condujera a una indiferencia ante el pecado (Rom 6,1). Los filipenses no sólo recibieron la gracia de la fe, sino también la de sufrir por Cristo (Flp 1,29). Salvados por gracia, tenemos que realizar las obras buenas que Dios ha preparado de antemano para que las practiquemos (Ef 2,10).

Charis se emplea también en un sentido menos fuerte para significar alguna de las manifestaciones de la gracia, como la llegada de Pablo a Corinto (2 Cor 11,15). Véase también *Carisma.*

El verbo *eucharistein* introduce la acción de gracias con la que Pablo abre la mayor parte de sus cartas (Rom 1,8; 1 Cor 1,4; Flp 1,3; Flm 4; Col 1,3; 1 Tes 1,2; 2 Tes 1,3). Es ésta una de las formas características de la oración cristiana (1 Cor 14,16; Ef 5,20; Col 1,12; 1 Tes 5,18). Lo mismo que *eulogein, eucharistein* puede significar la bendición que precede a la comida (Rom 14,8) y se convertirá en el verbo técnico para la eucaristía (1 Cor 11,24).

E. Co.

HERMANO (adelphos)

En casi todos sus empleos paulinos (133 entre 343 en el Nuevo Testamento), este término significa el parentesco espiritual de los cristianos, miembros de una misma «Iglesia de Dios». Este parentesco se basa en el acto por el que Dios, *a los que conoció de antemano, los destinó también desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo, llamado a ser el primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8,29, en donde *imagen de su Hijo* significa el ser mismo del Hijo con el que los cristianos tienen que conformarse). Es su exaltación junto al Padre lo que hace que Cristo, el primogénito de los salvados, se convierta en hermano suyo. Pablo se hace eco de este modo de una tradición atestiguada en Mt 28,10; Jn 20,17; Heb 2,11-12. El uso paulino de «hermanos» muestra que, en el apóstol, la eclesiología es fundamentalmente cristológica.

M. G.

Hijo, Filiación, Adopción
(huios, huiotès, huiothesía)

Pablo utiliza la palabra «hijo» en 40 ocasiones. En Rom 1,3, el evangelio de Dios se refiere *a su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, establecido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos.* El Jesús terreno es también el «(Hijo) primogénito» (Rom 8,29; Col 1,15.18). Una vez realizada la esperanza mesiánica, el título de (Hijo) de David, sobrentendido por Pablo, tomó todo su valor después de la resurrección.

Pablo utiliza igualmente las expresiones «Hijo de Dios» (8 veces) y «su Hijo» (9 veces). En el Antiguo Testamento esta expresión designa a los seres celestiales (Gn 6,2; Job 1,6). En Pablo, este título es el más rico de sentido del Nuevo Testamento y el más sorprendente, ya que une lo divino y lo humano: Jesús, Hijo de Dios, enviado de Dios, a veces solamente «el Hijo» (1 Cor 15,28) es el sujeto del evangelio de Pablo (Rom 1,3.4.9). Pablo interpreta de forma nueva este título de Hijo de Dios asociado al sufrimiento; lo hace a la luz de la vida humana, de la muerte en la cruz y de la resurrección de Jesús (Rom 5,10; 8,32). Pablo interpreta y confiesa a Jesús como Hijo de Dios.

Pero la referencia a la cruz está en el corazón de la cristología paulina. El Todopoderoso se revela aquí en la impotencia y el sufrimiento en el corazón de la historia humana. El creyente no puede encontrar a Dios más que en Cristo crucificado. Resucitado, Cristo ha sido confirmado, revelado, realzado y glorificado en lo que él afirmaba ser antes de Pascua: Hijo de Dios (Rom 1,3; 2 Cor 1,19).

En la comunión con Cristo, los creyentes son ya «hijos de Dios» (Rom 8,14; Gál 3,26). A su vez, ellos dirán *abba,* es decir Padre (Rom 8,15-16; Gál 4,6). Entre tanto, en Rom 8,19, la creación entera sigue aguardando todavía la revelación como «hijos de Dios».

Huiothesía, «filiación reconocida, adopción», se utiliza 5 veces en Pablo para designar el reconocimiento de los cristianos como hijos de Dios o como hijos adoptivos (Rom 8,15.23; 9,4; Gál 4,5; cf. igualmente Ef 1,5).

M. C.

Hombre, Ser humano
(anthrôpos)

Los 126 empleos de *anthrôpos* en el corpus paulino sirven para designar el ser humano, de una manera genérica. *Anthrôpos,* en una perspectiva universal, designa a todos los hombres, varones y mujeres (2 Cor 3,2; 5,11; Rom 12,17; etc.), y en una perspectiva particular, al individuo (Gál 6,1).

Se describe al hombre en su relación con Dios y con el mundo. Si la connotación puede ser negativa –el hombre marcado por el pecado, débil y corruptible (Rom 1)–, lo cierto es que el hombre descrito por Pablo no es jamás una criatura caída, aplastada por la trascendencia de su Creador, como ocurre en los escritos esenios o gnósticos. Al contrario, en la visión paulina, el hombre se caracteriza por la dignidad que le confiere su vocación: está hecho a imagen de Dios (1 Cor 11,7), dignidad que Pablo no reserva solamente al hombre, como hacen los rabinos, sino que reconoce también a la mujer.

El término *anthrôpos* aparece igualmente en cierto número de expresiones: «el hombre viejo» (Rom 6,6; Ef 4,22; Col 3,9), «el hombre nuevo» (Ef 2,15; 4,24), «el hombre interior» (Rom 7,22; 2 Cor 4,16; Ef 3,16), «el hombre exterior» (2 Cor 4,16), «el hombre psíquico» (1 Cor 2,14), «el hombre terreno» (1 Cor 15,47). Hay numerosos estudios que han buscado su origen (gnosticismo, helenismo, Filón, etc.). Más que el origen, la función de estas expresiones en un texto preciso es determinate: el análisis de la relación que mantienen con los términos

del campo semántico en el que se han forjado (carne, alma, etc.) permite entonces percibir su sentido.

C. R.

IGLESIA (ekklèsia)

A través de *ekklètos,* «designado como árbitro en un litigio», *ekklèsia* viene de *ek-kalein,* «convocar». La *ekklèsia* es, en primer lugar, la asamblea legítimamente convocada. En griego clásico y helenístico, el término designa la asamblea de hombres libres que tienen derecho a voto en la ciudad *(polis)* o derecho a la libre expresión *(parrhèsia).* Aparte de Hch 19,32, el Nuevo Testamento ignora esta acepción de *ekklèsia,* ya que no conoce más que el significado nacido de la historia de las comunidades cristianas. Este significado abraza, por una parte, a la «comunidad» de los cristianos de un lugar determinado y, por otra, a la «Iglesia», que es esa misma comunidad considerada en sus propiedades esenciales, prescindiendo de su particularidad local. La *ekklèsia* como comunidad «doméstica» no es ignorada por Pablo; pero éste, en la casi totalidad de sus empleos, le da a *ekklèsia* una tonalidad teológica. Pablo utiliza la palabra 65 veces (el resto del Nuevo Testamento, 49 veces); se encuentra sobre todo en las primeras cartas (46 veces).

En varios pasajes, en los que el apóstol depende de un uso cristiano anterior, se encuentra la expresión «*ekklèsia* de Dios». A pesar de una opinión todavía corriente, es poco probable que esta expresión sea una copia de la de los Setenta, «iglesia del Señor» *(ekklèsia tou Kyriou).* No sería explicable el paso de «Señor» a «Dios», sobre todo si se piensa que los Setenta traducen también el hebreo *qahal* por sinagoga *(synagogè).* Puede afirmarse que el uso absoluto de *ekklèsia* es el compendio de una expresión, de suyo imposible de descomponer. «Iglesia de Cristo» debe interpretarse ciertamente como sigue: «Iglesia que tiene su origen en la gracia de Dios en Cristo», como se puede ver expresamente en 1 Tes 2,14.

Cuando confiesa que ha perseguido a *la Iglesia de Dios* (Gál 1,13; 1 Cor 15,9), Pablo hace suya la designación que la comunidad primitiva de Jerusalén se dio de sí misma: comunidad de los salvados suscitada por Dios en el corazón de Israel en los tiempos del cumplimiento de las promesas hechas a los padres. Confirmado por la Iglesia de Jerusalén en su misión entre las naciones, considerándose como enviado por ella, a quien el Espíritu Santo da a reconocer su dones y carismas, Pablo ve actuando en las comunidades que nacen de su anuncio del evangelio la misma acción salvadora que dio origen a la comunidad-madre. Las nuevas comunidades no son menos «Iglesias de Dios» que la comunidad de Jerusalén. En homenaje, tanto a la unidad de su origen que está en Jerusalén como a la acción salvadora que allí se manifestó, las nuevas Iglesias son llamadas *la Iglesia de Dios que está en Corinto* (1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1), «la Iglesia que está en Cencreas» (Rom 16,1), *las Iglesias de Dios que están en Judea* (1 Tes 2,14).

La multiplicidad de las Iglesias «particulares», como las califica el uso teológico, no es más que la multiplicidad de las manifestaciones de la única acción salvadora por la que Dios reúne a los salvados en Cristo. Estas manifestaciones son el despliegue de la *bendición* (Hch 3,26), cuya fuente brotó en Jerusalén el día de Pentecostés. El vínculo que constituye su unidad es la palabra apostólica, «venida» de Sión (Is 2,3) precisamente. Es verdad que ellas se organizan según una misma estructura unitaria (apóstoles-profetas-didáscalos: cf. 1 Cor 12,28). Pero la unidad de las Iglesias (22 veces el plural en Pablo) no es esencialmente ni formal, ni de pertenencia a un solo conjunto que pudiera decirse «universal».

Es en las cartas de la cautividad donde se pone de relieve su naturaleza. Según la Carta a los Efesios, la Iglesia está unida a Cristo lo mismo que el cuerpo a la cabeza, principio de unidad y de vida. Es también la esposa que Cristo amó y por la que se

entregó, *a fin de santificarla, purificándola con un baño de agua acompañado de una palabra* (Ef 5,26). De las aguas del bautismo que sumergen a los bautizados en su muerte, Cristo «saca» a su esposa, la Iglesia, *para presentársela a sí mismo, resplandeciente* (ibíd.). Por medio del bautismo, Cristo hace de nosotros su cuerpo, que es la Iglesia, en la que *se ha manifestado la sabiduría infinitamente variada de Dios* (Ef 3,10).

M. G.

IMITAR, IMITADOR (mimeisthai, mimétés)

Los términos de la familia de *mimeisthai*, «imitar», han sido marcados fuertemente por el empleo que hicieron de ellos sucesivamente Platón y luego Aristóteles. Para comprender a Pablo, es importante recordar el giro operado por Aristóteles sobre el valor de la palabra *mimèsis*, imitación: en vez de ver en ella, como Platón, un reflejo secundario, degradado, de un mundo que pertenece al orden de los fenómenos y del devenir, Aristóteles hace de la *mimèsis* una representación de acción (estructurada según el orden de lo verosímil), superior en muchos puntos a la realidad que «representa». Porque no se trata ya de «imitar», sino de crear un mundo nuevo regido por las leyes de lo necesario y de lo verosímil.

Ya en la Primera Carta a los Tesalonicenses, Pablo utiliza el nombre de agente *mimètes* de forma muy significativa. En 1 Tes 1,6 se lee: *Y vosotros os habéis hecho imitadores nuestros y del Señor.* Se trata de una expresión atrevida, que parece poner Pablo en el mismo plano que al Señor; el contexto se encarga muy pronto de explicitarla. Esta «imitación» consiste en vivir las pruebas ligadas a la recepción y a la proclamación de la Palabra; se trata, tanto para los tesalonicenses como para Pablo, de vivir a su vez los sufrimientos de Cristo; porque no hay que pensar en una imitación servil, ni de una copia ramplona; lo mismo que Pablo aceptó y vivió por su parte las pruebas de Cristo, también los tesalonicenses tuvieron que vivir a su manera las persecuciones que ya habían sufrido las Iglesias de Judea (éstas por culpa de los judíos, ellos por culpa de sus compatriotas) (1 Tes 2,14).

En 1 Cor 11,1 se explicita claramente el vínculo: *Haceos imitadores míos, como yo lo soy de Cristo.* A partir de Cristo se crea una cadena en la que cada uno reactualiza en su vida el movimiento de rebajamiento y de abandono de sí, haciéndose un «modelo» *(typos:* 1 Tes 1,7; Flp 3,17; 1 Cor 10,6) para los demás. El autor de 2 Tes no se engañó: relaciona inmediatamente los dos empleos de *mimeisthai* con el término *typos* (*nos ofrecemos como modelo para que nos imitéis:* 2,7-9).

Otros herederos de Pablo sabrán encontrar el vigor del pensamiento del apóstol, hasta caer en el atrevimiento de escribir expresiones inauditas: *Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos suyos muy queridos y haced del amor la norma de vuestra vida, a imitación de Cristo que nos amó y se entregó por nosotros* (Ef 5,1-2).

R. D.

INTELIGENCIA (nous, noèma)

El término *nous* es típicamente paulino (21 empleos entre 24 en el Nuevo Testamento). Aparece esencialmente en un contexto de exhortación. Otro término del mismo campo semántico, *noèma*, se utiliza en 6 ocasiones. En este caso, se trata del pensamiento, de lo que es elaborado por el *nous* (2 Cor 3,14; Flp 4,7) o de la intención con una connotación negativa (2 Cor 2,11; 10,5).

La cuestión que se plantea a propósito de *nous* es saber cómo utiliza Pablo este concepto. Sacándolo de los filósofos griegos, ¿intenta designar la parte más elevada del alma (Platón), o como capa-

cidad de captar los principios (Aristóteles, estoicos). ¿O quizás se opone a esos filósofos griegos dando a *nous* un sentido distinto?

Parece ser que el *nous* es para Pablo un principio de discernimiento, de juicio de las situaciones concretas con las que se ve enfrentado el hombre, concepto más próximo a *syneidèsis* (conciencia) que al *nous* de los filósofos griegos. Este principio puede calificarse de no apto, en el caso de los paganos, de incapaz de juzgar según Dios (Rom 1,28; Ef 4,17-19), mientras que, en el caso de los judíos, se convierte en principio de condenación, en la medida en que, prisionero de las exigencias, no puede dar la capacidad de cumplir esas exigencias (Rom 2,17-24). El *nous* es un principio dinámico: está llamado a renovarse en el Espíritu (Rom 1,28; 12,2) para hacer al cristiano cada vez más apto para discernir con responsabilidad el designio de Dios en las situaciones concretas de su existencia (Rom 7, 22-25; 14,5). El *nous* concierne también a las comunidades cuyos miembros están unidos por una misma inteligencia de las cosas (1 Cor 1,10; 2,16).

El *nous* paulino sigue estando en la línea helenística, en la medida en que concierne a todos los hombres. Al mismo tiempo está cargado de otras connotaciones –que no están inspiradas necesariamente en el judaísmo– en la medida en que el *nous* designa la opción fundamental del cristiano en la decisión moral que se deja inspirar por el Espíritu. La especificidad paulina no se deja encerrar en una problemática helenística ni exclusivamente semítica.

C. R.

ISRAEL (Israel)

Es casi exclusivamente en las grandes epístolas (1-2 Cor, Gál, Rom) donde Pablo habla de Israel. A pesar de que designa a un pueblo identificable históricamente, el uso paulino de este término conserva siempre una tonalidad teológica esencial. Según esta tonalidad, «Israel» en cuanto realidad observable no es más que el lugar en el cual o a partir del cual se constituye, por gracia, el cumplimiento de una promesa; este cumplimiento, tanto en el tiempo de la ley como en el de la fe, no deja de atravesar una «crisis»: hay una diferencia entre lo que pasa realmente y lo que se niega a este paso.

A *Israel según la carne* (1 Cor 10,18), objeto de una primera elección por parte de Dios, Pablo no opone un Israel según el Espíritu; porque, antes de la venida de Cristo (Gál 3,23-25), entre los que *son de Israel,* Dios suscitó *hijos de la promesa,* que *son Israel* (Rom 9,69) según la elección (Rom 11,5). Luego, en Cristo, a los de Israel que son hijos de la promesa se unen los que él ha llamado de entre las naciones (Rom 9,24). Así pues, ningún Israel según el espíritu ha sustituido a Israel según la carne. Se ha reunido un único *Israel de Dios,* ya que Dios suscita a Abrahán *hijos según la promesa*. Esta reunión no puede identificarse con la Iglesia, ya que es objeto de un proceso crítico siempre en curso.

En Gál 6,16, el *Israel de Dios* no remite ni al judeo-cristianismo ni a un «nuevo Israel», la Iglesia, que sustituya a un *Israel según la carne* ya caducado; sino que remite a *los hijos de la promesa,* que son Israel mientras que viven de la bendición prometida a Abrahán (Gál 3,7-14), tanto si vienen de Israel según la carne como si proceden de las naciones. Inspirándonos en un texto eclesiológico del Vaticano II, podríamos decir que el Israel de Dios «subsiste» en la Iglesia, pero que ésta no «es» ese Israel, que no cesa de acontecer.

M. G.

JESÚS (Ièsous)

El nombre de Jesús (del hebreo *Yeshua,* que significa «YHWH salva» se utiliza 213 veces en Pablo; sólo en 13 ocasiones se utiliza el nombre de Jesús solo, sin Cristo ni Señor.

1. Jesús (en mención simple). Ante los corintios que se creen haber llegado ya al Reino, Pablo insiste en la realización de la salvación en el curso de la historia humana; por eso utiliza el nombre de Jesús en mención simple (8 veces en 2 Cor 4,5-14) para insistir en la realidad histórica de su persona. Se observará el texto muy fuerte de 2 Cor 4,10: *Llevamos en el cuerpo la agonía* (nekrôsis) *de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo.* Los acontecimientos de Éfeso donde el apóstol vio su vida en peligro (2 Cor 1,8-11; 4,8-9) permiten a Pablo proclamar una especie de *kénosis* (rebajamiento) apostólico para hacer sensible con su vida el rebajamiento de Jesucristo.

Para Pablo, los diversos aspectos de la vida de Jesús son indisociables: la vida terrena, la vida actual del Resucitado en la comunidad, la vida futura. No hay más que un solo Jesús; por eso el apóstol asume una actitud cristológica ante todos los que quieren predicar otro Jesús (2 Cor 11,4). En el escrito más antiguo del Nuevo Testamento (1 Tes 4,14; por el año 50 d.C.), Pablo cita esta confesión de fe: *creemos que Jesús murió y resucitó.*

2. Se utiliza más frecuentemente a «Jesús» en las fórmulas compuestas:

– con Cristo: «Jesucristo», «Cristo Jesús», «en Jesucristo», «en Cristo Jesús»;

– con Señor: «el Señor Jesús», «nuestro Señor Jesucristo».

Las cartas pastorales usan otras apelaciones: «Cristo Jesús, nuestro Salvador» (Tit 1,4), «nuestro salvador Jesucristo» (Tit 2,13; 3,6) y «salvador Cristo Jesús» (2 Tim 1,10. El uso de «salvador» al lado de Jesús supone que los lectores de origen griego ignoraban la significación del nombre de Jesús «YHWH salva», y lo consideraban como si se tratara de un simple nombre propio.

M. C.

JUDÍOS, NACIONES (ioudaioi, ethnè)

En el designio de salvación, tal como su carisma teológico le concede presentarlo, Pablo empieza dividiendo a los hombres en dos subconjuntos: los judíos y las naciones. Esta división procede de la «vocación» (Rom 11,29) por la que Dios separó a un pueblo de entre los pueblos para hacer nacer allí *según la carne* (Rom 9,5) al Salvador, anunciado por los *oráculos de los profetas* (Rom 3,2). La pareja judíos-naciones es sustituida a veces por la pareja judío(s)-griego(s), siendo griego la parte que designa al todo formado por las naciones: Rom 1,16; 2,9-10; 3,9; 9,24; 10,12; 1 Cor 1,22-24; 10,32; 12,13; Gál 3,28; Col 3,11.

En un pasaje de la Epístola a los Romanos, «judío» se convierte en una especie de categoría teológica capaz de tener dos valores: el que es «judío» según lo manifiesta y lo simboliza la circuncisión, y el que no es «judío» según lo que está oculto, el corazón, que vive según el Espíritu (Rom 2,28-29). Pablo tiene la certeza de que llegará el tiempo en que los judíos «manifiestos» que se han «endurecido» serán objeto de una «asunción» *(proslèmpsis:* Rom 11,15) por la que Dios, toma consigo, en él, a su pueblo (cf. 1 Sm 12,22). De esta manera, todo *Israel será salvado* (Rom 11,26), recibiendo también el Israel según la carne la misericordia de Dios, una vez acabada la *entrada de las naciones* (Rom 11,25). En Pablo, «judíos» e «Israel» son unas categorías eclesiológicas que no puede comprenderse más que en función de la espera y de la esperanza, hasta la *revelación del Señor Jesús* (2 Tes 1,7).

M. G.

JUSTIFICAR, JUSTO, JUSTICIA (dikaioun, dikaios, dikaiosynè)

Dikaiosynè, «justicia»; dikaios, «justo»; *dikaioun,* «justificar», *dikaiôsis, dikaiôma,* «justificación», son

términos importantes en Pablo (Gál y Rom) en relación con la problemática de la ley y de la fe. Estos términos son también esenciales en el judaísmo que insiste en la justicia de Dios y reflexiona en la manera como el hombre debe ser encontrado justo ante él. Para el judaísmo, la justicia se encuentra en la obediencia a la Torá. Sin embargo, es fruto de la gracia de Dios que escoge a su pueblo, le da la ley y le concede vivir de ella. Pablo va a cuestionar esta comprensión de la justicia de Dios y la comprensión conjunta de la justicia del hombre.

Fuera de Gálatas y de Romanos, el tema de la justicia de Dios está poco presente en Pablo. Pero se perfila ya lo que se desarrollará más adelante: Cristo se ha hecho para nosotros justicia (1 Cor 1,30; cf. también 4,4 y 6,11); en Cristo nos hacemos justicia de Dios (2 Cor 5,21; cf. también 3,9 y sobre todo Flp 3,6-9, en donde Pablo opone por primera vez *la justicia que viene de la ley* a *la justicia que viene de la fe de Jesucristo).*

En Pablo, el concepto de justicia va ligado a la cuestión de la existencia humana delante de Dios. Se trata de un concepto soteriológico más bien que ético: no ya la justicia que Dios quiere, sino la justicia que concede al hombre. Los dos términos más importantes de la carta a los Gálatas sobre la justificación son Gál 2,16-21 y 3,6-29, cuya substancia está recogida por entero en Romanos. La primera aparición del concepto de justicia en la carta a los Romanos confirma que, cuando Pablo habla de la justicia de Dios, habla del hombre en busca de justificación: *Pues no me avergüenzo del evangelio que es fuerza de Dios para que se salve todo el que cree, tanto si es judío como si no lo es. Porque en él se ha manifestado la justicia de Dios a través de una fe en continuo crecimiento, como dice la Escritura: «el justo vivirá por la fe»* (Rom 1,16-17).

Antes de recoger esta tesis fundamental, Pablo recuerda el diagnóstico: Dios, que es un Dios de justicia, dará a cada uno según sus obras (Rom 2,5); sólo serán justificados los que pongan en práctica la ley (Rom 2,13). Pues bien, *no hay ni siquiera uno justo* (Rom 3,10); *porque nadie será justificado delante de él por las obras de la ley* (Rom 3,20).

La tesis de Rom 1,17-18 se recoge entonces en Rom 3,21-31: sólo la fe de Jesucristo justifica a los hombres, judíos y paganos indistintamente. Abrahán es padre de los creyentes, no por causa de su justicia (la de las obras, la de la obediencia a la ley o la de la circuncisión), sino por causa de la justicia que él recibe de Dios en la fe (Rom 4,1-25; cf. además 5,1-21; 10,1-11).

Dios hace del pecador, pagano o judío, un justo; declara justo a alguien que no lo es en sí mismo. El cristiano es justificado por una decisión unilateral y graciosa de Dios. Su identidad de hijo de Dios no tiene que construirse a base de esfuerzos, sino que se recibe graciosamente de una palabra de Dios que se manifiesta en Cristo. Es incluso la fe lo que hace que el hombre, unido a Cristo, reciba la justificación (Rom 5,1) y viva como una nueva criatura (2 Cor 5,17). Pablo radicaliza de este modo la comprensión de la gracia de Dios: la salvación no se encuentra ya en la pertenencia al pueblo elegido (la circuncisión o el privilegio de haber recibido la ley y obedecerla), o al término de una vida de santidad; se encuentra en una palabra exterior al hombre, en una decisión soberana y graciosa de Dios que el hombre recibe en la fe.

La tradición paulina conoce el evangelio de la justificación sin las obras (Tit 3,5.7), pero insiste más en la dimensión ética de la justicia (Ef 4,24; 5,9; 6,1.14; Col 4,1; 1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22; 3,16; Tit 1,8; 2,12).

E. Cu.

JUZGAR, JUEZ, JUICIO
(krinein, kritès, krima, krisis)

La radical griega *krinô* significa ante todo «separar», luego «decidir» y «juzgar» en el sentido de emitir una decisión legal; puede confundirse

entonces fácilmente con «condenar». En la Escritura y en los Setenta, la palabra pertenece sobre todo al vocabulario legal o judicial; a veces, reviste un sentido más amplio, el de estimar o juzgar por uno mismo, en su foro interior, como en Pablo en 1 Cor 10,15; 11,13; Rom 14,5.

Pero el apóstol insistirá sobre todo en el juicio escatológico de Dios: *el día de la cólera, cuando se revele el justo juicio de Dios* (Rom 2,5); *el día en que Dios juzgue los secretos de los hombres* (Rom 2,16; cf. Rom 2,2; 3,6.8; 11,33; 13,2; 1 Cor 5,13). El título de juez no se aplica aquí a Jesús, aunque, en un caso sobre todo, el juicio proceda del Señor (1 Cor 4,4; 11,32). Es verdad que Dios es el juez universal en Heb 12,23; 13,4; y Sant 4,12, y Jesús es designado también como juez según Hch 10,42; Sant 5,9; 1 Pe 4,5; 2 Tim 4,1.8, es decir, en una literatura posterior. Pero en Pablo es ante todo el que viene a liberar al creyente de la cólera del juicio final de Dios (1 Tes 1,10). De hecho, el apóstol no recoge la expresión «Hijo del hombre», que designa entre otras cosas al juez escatológico según Dn 7,13-14. Se observará por otra parte la ambigüedad del lenguaje joánico en estas circunstancias, en donde Jesús es a la vez el que juzga y el que no juzga (Jn 3,17; 8,15-16.26; 12,47).

La perseverancia y la fe de los fieles son el signo del justo juicio *(krisis)* de Dios (2 Tes 1,5). Si sólo Dios juzga a los hombres, y especialmente a «los de fuera» (2, Cor 5,13), el creyente, que no ha de arrastrar de ningún modo a su hermano ante los jueces de la ciudad (1 Cor 6,1s), tampoco tiene que juzgarlo (Rom 14,3.10); sin embargo, cada uno tiene que ejercer el juicio sobre sí mismo, en el Espíritu (1 Cor 2,14-15), o también dejarse juzgar por la comunidad (1 Cor 6,1s). En un caso sobre todo, el de la cena comunitaria cristiana, cuando el creyente no sepa medir perfectamente el sentido y el valor del gesto eucarístico que pone, entonces come y bebe su propio juicio y su condenación *(krima:* 1 Cor 11,29; no se trata aquí de la indignidad moral).

C. P.

KERIGMA: véase *Proclamar*

LEY, OBRA (nomos, ergon)

En el Antiguo Testamento, la Torá atestigua la alianza entre Dios y su pueblo, después de un acto de liberación (Éx 20,2); es en la obediencia a los mandamientos donde Israel encuentra la vida (Dt 30,15-20) y como se mantiene en la alianza. La ley distingue de este modo a Israel del conjunto de las naciones, procurando a los judíos una comprensión de sí mismos como pueblo elegido. Pablo, el apóstol de los paganos, cuestiona esta comprensión de la ley y el particularismo al que conduce.

Fuera de las Cartas a los Gálatas y a los Romanos, el tema de la ley *(nomos)* no está presente en Pablo más que en la primera a los Corintios y en Filipenses. En 1 Cor 9,8 y 14,21, la «ley» designa en sentido amplio las Escrituras judías como palabra autorizada (cf. también 14,34). En 1 Cor 9,20-21, Pablo indica que, por la causa del evangelio, él es capaz de vivir como si estuviera *bajo la ley* judía, aunque esté ahora *bajo la ley de Cristo,* que es una ley de libertad (1 Cor 9,19). Finalmente, 1 Cor 15,56 atestigua un aspecto de la comprensión paulina de la ley que se desarrollará en Gálatas y en Romanos.

En la Carta a los Filipenses (cf. 3,5-9) se concreta la reflexión de Pablo: una vez llegado, como fariseo, a un alto grado de calidad en la obediencia a la ley (3,6), indica que tuvo que abandonar esa justicia que viene de la ley (3,9a) en provecho de una justicia dada por la fe de Cristo (3,9b). Pablo opone aquí la ley y la fe. Este tema es el que desarrollará en Romanos y en Gálatas.

En la Carta a los Gálatas, Pablo discute con ciertas tendencias judaizantes en el seno de la comunidad cristiana. La tesis fundamental se formula en 2,16: *Sabemos sin embargo que el hombre no es justificado por las obras de la ley* (ergôn nomou, del griego *ergon,* «obra, trabajo, acción»: cf. 2,16; 3,2 5,10 y Rom 2,15; 3,20.27), *sino solamente por la fe*

de Jesucristo. Esta tesis se confirma a continuación en dos tiempos:

1. Gál 3,6-14: las Escrituras atestiguan que Abrahán fue justificado por la fe y no por las obras (3,6). Los que practican la ley están bajo la maldición, ya que están obligados a cumplirla en su conjunto (3,10) y porque la ley los encierra en el «hacer» (3,12). Para el que cree, Cristo ha tomado sobre sí la maldición de la ley (3,13) a fin de que, sin exclusividad de ningún género, *la bendición de Abrahán llegue a los paganos* (3,14).

2. Gál 3,15-4,7: en la economía de la salvación, la ley sirve de pedagogo (3,23), manifestando la revuelta del hombre contra Dios (3,19). La venida de Cristo hace inoperante la ley y sus prescripciones para el creyente (3,24-26). Así pues, el cristiano está liberado del yugo de la ley (4,1-7; cf. 5,1-6). La libertad cristiana se concreta en el mandamiento del amor, resumen de la ley entera (5,13-18). La paradoja es que sólo el que es liberado de la ley (el que no está ya *bajo la ley:* Gál 3,23; 4,5; 5,18) puede cumplir sus exigencias (el amor del hermano): *nomos* designa entonces, en Pablo, la *ley de Cristo* (6,2).

En Romanos, Pablo establece el diagnóstico de la condenación de todos los hombres (3,9): los paganos (1,18-31) que, al no tener ley, son juzgados sin ella (aunque tienen una ley que funciona dentro de ellos: Pablo amplía aquí el concepto de ley: cf. 2,12-15) y los judíos (2,17-19) que son juzgados por su ley (cf. 2,23; 9,31). Como en Gálatas, la ley (*santa, justa y buena:* cf. Rom 7,12) produce el conocimiento del pecado (Rom 3,19; cf. 5,13.20-21), pero no conduce a la justicia (Rom 3,20; Gál 2,16). Delante de Dios, la ley no ofrece entonces ningún privilegio a los judíos respecto a los paganos. Pablo plantea a continuación su tesis: *Ahora, independientemente de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios..., justicia de Dios por la fe de Jesucristo para todos los que creen* (3,21-22; cf. 21-31, igualmente 4,13.16; 6,14).

La reflexión de Pablo se amplía en Rom 7,1-26 y con ella el concepto de ley, que no designa ya únicamente la Torá (cf. 7, 21.23.25; cf. ya Rom 2,14). El hombre liberado de la ley (7,1-6) sigue estando marcado, sin embargo, por la ambigüedad que desenmascara en él (7,13-25). En Jesucristo es liberado el hombre (8,1-2) aunque siga estando todavía, en su existencia concreta, enfrentado con la ley del pecado (7,25). Finalmente, como en Gálatas, si *Cristo es el fin de la ley* (Rom 10,4; cf. Gál 3,24-25), el cristiano está llamado a vivir libremente su exigencia en el amor al prójimo (Rom 13,8-10).

Esta comprensión paulina de la ley se ve confirmada en las epístolas más tardías, donde el recuerdo del evangelio paulino se articula con una reflexión sobre el obrar cristiano. Así, Ef 2,9-10: si el hombre no se salva por las obras, sino por la gracia de Dios (cf. también Ef 2,15), tiene que caminar sin embargo en las *obras buenas* que Dios ha preparado de antemano (Ef 2,10 en oposición a 5,11; cf. también Col 1,10; 3,17 en oposición a 1,21; igualmente, 2 Tes 1,11; 2,17).

En las cartas pastorales, el recuerdo del evangelio paulino (1 Tim 1,8-11; 2 Tim 1,9; Tit 3,5) se articula con una reflexión sobre la conducta cristiana caracterizada por las *buenas obras* (1 Tim 2,10; 5,10; 2 Tim 2,14.21; 3,1.17) o las *obras hermosas* (1 Tim 3,1; 5,10.25; 6,18; Tit 2,7; 3,8.14), en oposición a las obras malas (2 Tim 4,14.18; Tit 1,16). La herencia paulina recoge en esta ocasión, moralizándola, una comprensión del obrar cristiano como participación en la obra de Dios, presente en 1 Tes 1,3; 5,13; 1 Cor 9,1; 15,58; 16,10; 2 Cor 9,8, un obrar en el que no está en juego la salvación del cristiano (1 Cor 3,13-15).

E. Cu

Llamar, Llamada (kalein, klêsis)

En la lengua corriente, *kalein* es un verbo muy usado para la simple llamada o para una invitación

(por ejemplo, a unas bodas: Lc 14,8; Jn 2,2). Sobre todo en la voz pasiva, indica el sobrenombre que se le da a una persona (José llamado Barsabas en Hch 1,23). Este verbo se encuentra en todos los escritos del Nuevo Testamento. Su empleo característico es el de las escenas de vocación (Mt 4,21; 10,1 par; Heb 11,8). El substantivo *klèsis* pertenece a la lengua de Pablo (9 veces entre 11).

Situándose en la línea de los profetas del Antiguo Testamento, Pablo rechaza toda mediación humana (Gál 1,1.12) y atribuye su llamada a *Aquel que me eligió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia* (Gál 1,15; cf. Jr 1,5; Is 49,1).

De esta manera reivindica la misión de apóstol de las naciones para proclamar el evangelio (Rom 1,1; 1 Cor 1,1), a pesar de su indignidad (1 Cor 15,9).

Cada uno de los fieles es objeto de una elección. Este tema se acentúa ya fuertemente en la primera carta de Pablo: *Dios os llama a su reino y a su gloria* (1 Tes 2,12). Desde ahora estamos llamados a vivir en comunión con Cristo (1 Cor 1,9.24). Esta llamada lleva consigo la exigencia de la santidad (1 Tes 4,7; 1 Cor 1,2; Rom 1,7). Va acompañada de la ayuda interior del Dios de paz (1 Tes 5,24).

De esta manera la llamada se inscribe en el desarrollo de una historia que parte de la iniciativa gratuita de Dios y desemboca en la glorificación de los que han sido llamados (Rom 8,28s). Poco importa la condición social: al contrario, Dios llama primero a los pequeños, a los inútiles (1 Cor 1,26s). Por eso el cristiano no debe intentar salir de su condición (1 Cor 7,17-24). Pero todos están llamados a la libertad (Gál 5,13) respecto a la ley.

La incredulidad de la mayor parte de los judíos conduce a Pablo a preguntarse si no habrá fracasado la Palabra de Dios (Rom 9,6). En respuesta, el apóstol distingue entre la descendencia carnal y la descendencia según la promesa: *Es la posteridad de Isaac la que será llamada tu descendencia* (Rom 9,7). Según Os 2,1, se han invertido los papeles: *Al que no es mi pueblo, lo llamaré: «Pueblo mío»* (Rom 9.25s). El alejamiento de una gran parte de Israel es sólo pasajero, ya que *Dios no se arrepiente de su llamada* (Rom 11,29).

E. Co.

Marido, Esposa, Mujer
(anèr, gynè)

Anèr (59 empleos) y *gynè* (64 empleos) designan comúnmente al hombre y a la mujer en contraposición, manifestando la diferencia de los sexos. A veces *anèr* es el equivalente de *anthrôpos:* Rom 4,8; 11,4 (cf. *Hombre*). Los dos términos *(anèr* y *gyné)* se emplean principalmente en el contexto del matrimonio (30 empleos de *anèr* y 33 de *gynè).* Conviene subrayar de antemano la igualdad que Pablo reconoce al hombre y a la mujer. A partir de 1 Cor 7 y Ef 5, se descubren dos ejes: en primer lugar, la reflexión ética tiene que considerar, a la luz de la venida de Cristo, la relación hombre / mujer; en segundo lugar, el discurso eclesiológico recurre a la metáfora esposo / esposa.

En 1 Cor 7, Pablo se enfrenta con un dilema en el seno de la comunidad: mientras que la palabra de Jesús invita al cristiano al celibato por el reino de los cielos, el mandamiento de Dios exhorta al hombre y a la mujer en Gn 1,28 a la fecundidad y en Gn 2,24 a la unión conyugal. Pablo recuerda que, lejos de ser una concesión a la concupiscencia, el matrimonio se presenta como el lugar donde se expresa la gratuidad de Dios (un carisma), el lugar del rechazo del egoísmo, el lugar de la santificación del otro cónyuge y de los hijos. Aunque el mundo esté llegando a los tiempos del fin, el hombre y la mujer no tienen que huir de él. Al contrario, porque este mundo no desaparece, porque no es malo, porque es urgente mostrar su sentido, es necesario que el hombre y la mujer se unan en matrimonio.

Sin embargo, al lado de esta forma de vida, hay otra forma posible tanto para la mujer como para el hombre: el celibato. Tampoco aquí se trata de huir del mundo como preconizan los esenios, sino

de un carisma, elegido en función de un servicio mayor que rendir a la Iglesia, a ejemplo de Pablo, y basado en el deseo de complacer al Señor. El argumento cristológico juega de manera distinta en el caso del matrimonio y en el del celibato.

Estas cuestiones éticas ponen de manifiesto el funcionamiento de la argumentación paulina que, basándose en el dato revelado como fundamento de la reflexión (*no yo, sino el Señor:* 1 Cor 7,10), introduce un elemento más subjetivo, el punto de vista del apóstol (*doy un consejo:* 1 Cor 7,25) ante una situación concreta, dejando para la reflexión teológica venidera una incomparable apertura.

El segundo polo de la reflexión se encuentra en Ef 5. Este texto ha dado lugar a múltiples lecturas. Describe los vínculos entre Cristo y la Iglesia con ayuda de la metáfora esposo / esposa. Aplicada a Cristo y a la Iglesia, esta metáfora expresa la indisolubilidad del vínculo que une a Cristo con la Iglesia. Lo que se califica de «misterio» hace referencia, no ya a la unión conyugal del hombre y de la mujer que evoca la cita de Gn 2,24, sino a la unión de Cristo y de la Iglesia considerada desde el ángulo de una relación nupcial. La relación Cristo / Iglesia sirve entonces de modelo a la relación hombre / mujer y no al revés. En el contexto de Ef, al final de una reflexión sobre las relaciones entre Cristo y la Iglesia, se vuelve a una reflexión sobre la creación con ayuda de la relación hombre / mujer, utilizada como base de la metáfora.

C. R.

MIEMBRO: véase *Cuerpo*

MINISTRO: véase *Servir - 2*

MISERICORDIA (eleein, eleos, splanchna)

Eleos designa el sentimiento de piedad que se tiene ante la desgracia de alguien. En los Setenta, esta palabra suele traducir el hebreo *hèsèd* que, en un primer tiempo, significaba la fidelidad de las dos partes a la alianza. Luego, sobre todo a partir del destierro, *hèsèd* llegó a significar la misericordia de Dios, que mantiene la alianza a pesar de las infidelidades de Israel. Por eso, el término tiene una relación con gracia *(charis),* pero con cierto matiz de compasión, como la que se siente ante un enfermo (Flp 2,27). El término de *splanchna,* entrañas, traduce el hebreo *rahamîm* (seno materno) y acentúa más aún este matiz de piedad maternal. Es sobre todo en Filipenses y en la nota a Filemón donde Pablo recurre a este vocabulario: *Os quiero a todos en las entrañas de Jesucristo* (Flp 1,8; cf. Flm 20). Los fieles deben tener entre sí disposiciones semejantes (Flp 2,1; Flm 7.12).

En el plano teológico, Pablo habla con frecuencia de la riqueza de la misericordia de Dios (2 Cor 1,3). Se la desea a todos los creyentes (Gál 6,16). La tradición paulina volverá a recordarlo: Dios nos salva gratuitamente (Tit 3,5), porque es *rico en misericordia* (Ef 2,4).

Para iluminar la incredulidad de la mayor parte de Israel, Pablo recurre a la cita de Éx 33,19: *Tendré misericordia de quien quiera y me apiadaré de quien me plazca* (citado en Rom 9,15). Pablo quiere subrayar así la libertad de Dios en la generosidad de sus dones. Queda excluido todo motivo de orgullo (Rom 3,27; 4,2; 1 Cor 1,29); nuestra salvación no depende ni de la voluntad ni de los esfuerzos del hombre, sino de la misericordia de Dios (Rom 9,16). Manifestada ahora a las naciones, la misericordia se extenderá luego al pueblo judío (Rom 11,25ss). Por eso es la última palabra que da cuenta del plan divino de la salvación: *Dios ha permitido que todos seamos rebeldes, para tener misericordia de todos* (Rom 11,32).

E. Co.

MISTERIO (mystèrion)

Esta palabra viene de una raíz griega que signi-

fica o bien «cerrar» o bien «introducir» en un culto reservado a unos iniciados, particularmente en el marco de las religiones llamadas «de los misterios» de salvación, como en Eleusis. En los textos tardíos de los Setenta y de la literatura apocalíptica, este término designa las cosas ocultas o los secretos divinos (Dn 2,28; Sab 2,22), y finalmente el designio de Dios sobre el mundo, manifestado en su revelación. Esta palabra, marcada sin duda demasiado por el contexto helenístico, es poco frecuente en el Nuevo Testamento: una sola vez en Mc 4,11 (y par), a propósito de los misterios del reino de Dios.

Pablo la usa con mayor facilidad, pero sólo en la Primera a los Corintios (6 menciones) y en Rom 11,25 y 16,25; también la usan las epístolas deuteropaulinas (6 menciones en Efesios y 4 en Colosenses). En Pablo, la expresión se aplica a la sabiduría misteriosa de Dios que se expresa en la cruz del Resucitado (1 Cor 2,7), o también a la revelación del designio escatológico de Dios (1 Cor 15,51). En Rom 11,25, el misterio o el proyecto último de Dios para con Israel es desvelado por el apóstol y el mismo evangelio es designado como el misterio de Dios, manifestado ahora; así pues, es preciso ser *los administradores de los misterios de Dios* (1 Cor 4,1).

En Col 1,26-17; 4,3 y Ef 1,9; 3,4, el misterio se identifica más concretamente con la persona misma de Jesús; en Ef 5,31-32, la palabra quiere significar el vínculo profundo que existe entre Cristo y su Iglesia, como si se tratara de una unión conyugal.

C. P.

MORIR, MUERTE (apothnèskein, thanatos)

Pablo utiliza los términos clásicos *(apothnèskein, thanatos)* que designan en el mundo griego y helenístico –incluso en la reflexión más avanzada sobre la inmortalidad– la muerte corporal común a todos los hombres (1 Cor 15,22s: *en Adán todos mueren*).

Pues bien, en el centro de su mensaje, está la muerte escandalosa de Cristo en la cruz (Flp 2,8). Pablo utiliza los términos tradicionales del kerigma: *Creemos que Cristo murió y resucitó* (1 Tes 4,14), *por nosotros* (1 Tes 5,10), *por nuestros pecados* (1 Cor 15,3), pero ahonda en su sentido. Esta muerte por todos, *mientras que nosotros éramos todavía pecadores* (Rom 5,8) reconcilia con Dios a los hombres impíos y les abre un camino de resurrección.

Y es a la luz de este descubrimiento deslumbrante como Pablo relee la historia de la humanidad, tal como la había recibido de la tradición y en primer lugar de Gn 2-3. Por el pecado es como entró la muerte en el mundo (Rom 5); por muy lejos que nos remontemos en la historia humana, la muerte y el pecado reinan como soberanos; y la Ley no ha hecho sino cerrar más aún este círculo infernal (Rom 7,1-24: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?* Notemos que hasta ahora, Pablo no distingue nunca entre la muerte física y la muerte espiritual. Para él, la muerte es la fuerza del mal a la que están sometidos todos los hombres hasta Cristo.

Pues bien, Cristo resucitado de entre los muertos no muere: *la muerte no tiene ningún poder sobre él* (Rom 6,9). Y Pablo entona un canto de victoria: *La muerte ha sido aniquilada; ¿dónde está, muerte, tu victoria?* (1 Cor 15,54). También el cristiano está llamado a pasar de la muerte a la resurrección, de la muerte a una vida nueva; y esto se hace posible ya en esta vida terrena.

Entonces es cuando el vocabulario de la muerte se carga de un valor simbólico, en el sentido del sacramento en donde el signo designa una realidad oculta: el que *por el bautismo ha sido sumergido* –tal es el sentido primordial de la palabra griega *baptizein– en la muerte de Cristo,* ha muerto con él

al pecado para vivir con él una vida nueva en la esperanza de la resurrección (Rom 6,4-8). La expresión difícil «morir al pecado» sólo se comprende bien por medio de su antítesis «vivir para Dios»; el bautismo aniquila «el cuerpo de pecado» del hombre «viejo» –es decir, el cuerpo sometido al reino del pecado–, para que el hombre nuevo llegue a vivir en el espíritu. De ahí las exhortaciones paradójicas: *Si vivís según la carne, moriréis; pero si mediante el Espíritu dais muerte a las obras del cuerpo, viviréis* (Rom 8,13).

¿Qué sentido puede tener entonces la muerte física para el que vive ya así, *muerto para el pecado, pero vivo para Dios en Cristo Jesús* (Rom 6,11)? Pablo responde claramente cuando en su Carta a los Filipenses pesa los pros y los contras: *Para mí, vivir es Cristo y morir una ventaja*. Pero vivirá para el progreso del evangelio y para la fe de sus comunidades (Flp 1,21). La oposición vida / muerte ha cambiado de signo, barrida por el dinamismo que lo arrastra cada vez más lejos para «aferrar a Cristo»: *Estoy seguro de que ni muerte, ni vida..., ni cualquier otra criatura podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús* (Rom 8,38-39).

Sin embargo, el mundo en que vivimos sigue estando bajo el dominio del pecado y de la muerte, en medio de los dolores de parto (Rom 6,18-22); y, si en la visión grandiosa de la historia de la salvación que nos propone Pablo se ha inaugurado ya el reinado de Cristo, todavía tiene que venir al final de los tiempos a someter a todos sus enemigos. *Y el último enemigo en quedar aniquilado será la muerte*. Entonces Cristo lo pondrá todo en manos de Dios, *para que Dios sea todo en todos* (1 Cor 15,28).

R. D.

MUNDO (kosmos)

Kosmos significa en el griego profano «orden, disposición», por extensión «orden del universo», y consiguientemente «mundo, universo». En los griegos el término designa al universo entero, incluidos los dioses y los hombres. Cuando el judaísmo helenístico utiliza el término *kosmos*, es para traducir la expresión hebrea «la tierra y los cielos», la creación ordenada hecha por Dios (Gn 2,1; Sab 7,17; 11,17), que no hay que confundir jamás con su criatura. En la literatura apocalíptica, este mundo, bajo el poder de las potencias del mal (cf. *Jubileos* 10,1ss), se opone al mundo venidero (4 *Esdras* 4,26ss; 1 *Henoc* 48,7).

En Pablo, el *kosmos*, lugar de la actividad del apóstol (2 Cor 1,12) designa la tierra habitada (1 Cor 14,10; Rom 1,8; cf. también Col 1,16) y a sus pobladores (así en Rom 3,19, la expresión *todo el mundo* es equivalente al semitismo de 3,20: *toda carne*. En cuanto creación, el *kosmos* refleja las perfecciones del Creador (Rom 1,20) y es objeto de la promesa hecha a Abrahán (Rom 4,13).

Pero el pecado afecta al *kosmos* (Rom 5,12.8.19-22), que está bajo su dominio. Pasajero (1 Cor 7,31) y fútil (1 Cor 7,33-34), el *kosmos* será condenado (1 Cor 11,32). En esta espera, se enfrentan la «sabiduría del mundo» y la «sabiduría de Dios (1 Cor 1,20; 3,19; cf. también 2,12; 2 Cor 7,10-11). La expresión *sabiduría del mundo* designa aquello por lo que el hombre pretende utilizar la inteligencia que le da su Creador para sus propios fines.

El cristiano está implicado en este enfrentamiento: si ha sido liberado de los *elementos del mundo* (Gál 4,3; Col 2,8.20; cf. también Gál 6,14), no está llamado a huir del mundo (1 Cor 5,10), que es el lugar de su misión (cf. lo que Pablo dice de sí mismo en 1 Cor 4,9.13). Debido a su misma debilidad (1 Cor 1,27-28), el cristiano es aquel que ha sido escogido por Dios para confundir la sabiduría del mundo (1 Cor 1,18-31; cf. también 6,2). La actitud del cristiano consiste en estar en el mundo sin estar prisionero del mundo (*disfrutar del mundo, como si no disfrutara:* 1 Cor 7,29-31): no tiene por qué tener miedo (cf. 1 Cor 3,22), ya que sabe que las preten-

didas potencias que en él actúan no pueden nada contra él (1 Cor 8,4).

Pero este combate tiene también una dimensión positiva: el cristiano es fuente de luz en el mundo (Flp 2,15). Cabe una esperanza para los hombres de este mundo; en Cristo, Dios los reconcilia consigo (2 Cor 5,19; cf. Rom 11,12) en una verdadera «re-creación»: *Si alguien vive en Cristo, es una nueva criatura; el mundo viejo ha pasado y ha aparecido una realidad nueva* (2 Cor 5,17; cf. también Gál 6,15). Así, cuando Pablo habla del *kosmos,* lo que hace es proseguir su reflexión sobre la situación del hombre ante Dios.

En Efesios se prolonga esta comprensión paulina del mundo, recurriendo más expresamente a las categorías mitológicas: escogido desde antes de la creación del mundo (Ef 1,4), el cristiano se enfrenta con Satanás, príncipe de un mundo sin esperanzas y sin Dios (2,2.12), y con sus representantes que son las autoridades, poderes y dominaciones de este mundo de tinieblas (6,12).

En las cartas pastorales es más sosegada la visión del mundo: Cristo ha venido al mundo para salvar a los pecadores (1 Tim 1,15; cf. 3,16). El cristiano tiene que renunciar a los deseos de este mundo (Tit 2,12) y sabe que, habiendo venido sin nada al mundo, partirá de él sin nada (1 Tim 6,7).

E. Cu.

MUJER: véase *Marido*

NACIONES: véase *Judíos*

NUEVO, RENOVAR

(kainos, neos, anakainousthai)

De los dos adjetivos clásicos que significan «nuevo» *(neos y kainos),* los traductores de los Setenta han preferido el segundo, *kainos,* para hablar de la alianza nueva prometida por Dios en el libro de Jeremías (Jr 38,31 griego) y, en el libro de Ezequiel, la transformación radical del hombre que lo hará capaz de responder a esta alianza: *Os daré un corazón nuevo; pondré en vosotros un espíritu nuevo* (Ez 18,31; 36,26s).

Pablo recibe este adjetivo de la tradición «litúrgica» de la última cena: *Esta copa es la nueva alianza...* (1 Cor 11,25). Pero reconociéndose ministro de la alianza nueva (2 Cor 3,6), le da a este término una profundidad y una riqueza inigualables: la resurrección de Cristo, que arranca al mundo del poder del pecado y de la muerte, inaugura una nueva era; el bautizado es una «masa nueva», elaborada por la vida de Cristo (1 Cor 5,7); día tras día, *el hombre exterior se va corrompiendo, mientras que se renueva el hombre interior* (2 Cor 4,16; cf. Rom 12,2).

El signo último de esta novedad es la abolición de la oposición antigua entre Israel y las naciones; mientras que todos, judíos y griegos, estaban encerrados en el pecado, lo que surge con Cristo es una creación nueva. La profecía de Is 43,18 se realiza de manera inaudita: *Si alguien está en Cristo, es una creación nueva* (2 Cor 5,17); y entonces, *ya no hay circuncisión ni incircuncisión, sino creación nueva* (Gál 6,15).

Los sucesores de Pablo insistirán en este «hombre nuevo» del que se reviste el cristiano (Col 3,10; Ef 4,24); y la Carta a Tito describirá el bautismo como «renacimiento» y «renovación del Espíritu Santo» (3,5). Pero es la carta a los Efesios la que desarrolla especialmente el tema de la unidad: el hombre nuevo es un hombre reconciliado, *el que Cristo ha creado en sí mismo, haciendo a partir del judío y del griego un solo hombre nuevo..., cuando mató al odio por su cruz* (Ef 2,15-16).

R. D.

Obedecer, Obediencia
(hypakouein, hypakoè)

Hypakouein, «obedecer», e *hypakoè,* «obediencia», se derivan de *akouein,* «escuchar, oír». Hay que distinguir en Pablo el vocabulario de la sumisión *(hypotassein* y derivados) que designa el orden del mundo al que están todos sometidos (cf. Rom 13,1-7), y el vocabulario de la obediencia, específico de la fe. En efecto, para Pablo la fe se define como obediencia (comparar Rom 1,8 y 16,19); es un acto de obediencia que responde a la obediencia total de Cristo *hasta la muerte en la cruz* (Flp 2,8, anulando la desobediencia de Adán (Rom 5,19).

El apostolado de Pablo consiste en conducir a los paganos a esta «obediencia de la fe» (Rom 1,5; 15,18; 16,29; cf. también 2 Cor 10,5), que define el encuentro del hombre con la gracia de Dios manifestada en Cristo. Al contrario, la desobediencia es sinónimo de incredulidad (Rom 10,16). La línea de ruptura entre la fe y la incredulidad se sitúa entre la obediencia «que conduce a la justicia» y la obediencia «que conduce a la muerte» (Rom 6,12.16-17). Pablo describe la vida comunitaria en términos de obediencia (Flp 2,12; 2 Cor 2,9; 7,15; 10,5-6; Flm 21), obediencia que hay que colocar en el marco de la comunión de todos los hermanos en Cristo.

La tradición paulina sitúa siempre la obediencia en un marco comunitario, aunque su campo de aplicación afecta a las relaciones interpersonales dentro de la sociedad, muy cerca de la sumisión (Ef 6, 1.5 y Col 3,20.22: *hijos, obedeced a vuestros padres; esclavos, obedeced a vuestros amos*). Además, el tono se endurece un poco en contra de los que «no obedecen» al evangelio (2 Tes 1,8) o al apóstol (2 Tes 3,14; cf. ya antes en 2 Cor 10,6).

E. Cu.

Obra: véase *Ley*

Orgullo, Enorgullecerse
(kauchèma, kauchèsis, kauchasthai)

Kauchèma, «tema de gloria», *kauchèsis,* «acción de gloriarse», *kauchasthai,* «gloriarse, poner su orgullo y confianza en»: estos términos, muy utilizados por Pablo, expresan en él la actitud del hombre que busca lo que podría dar sentido a su vida, aquello sobre lo que podría construir su existencia; se trata de una búsqueda antropológica donde la dimensión moral pasa a un segundo término.

Los judíos ponen su gloria en Dios y en la ley, pero deshonran al primero por medio de la segunda (Rom 2,17.23); las obras de la ley no ofrecen entonces ningún motivo de orgullo (Rom 3,27; 4,1; cf. Ef 2,9). Los paganos confían en su sabiduría que no es más que ilusión (1 Cor 1,18-31; cf. 3,18-21, especialmente v. 21). De hecho, el único motivo de gloria verdadera se encuentra en Dios (Rom 5,2.11) y en Cristo (Rom 15,17; Gál 6,13-14; Flp 1,26; 3,3). A la confianza que se pone en la carne (la ley, las obras, la sabiduría...) y que produce un alejamiento de Dios (cf. 1 Cor 5,6; 13,3), se opone una confianza en el Señor que hace vivir. Y si los cristianos que Pablo ha dado a luz en la fe son para él un *objeto de gloria,* lo son en el Señor (1 Tes 2,19; Gál 6,4; 1 Cor 15,31; 2 Cor 1,14; 7,4.14; 8,24; 9,2-3).

En 2 Cor 10,13, Pablo desarrolla ampliamente este tema de la *kauchèsis.* Después de subrayar todos los motivos de gloria que puede sacar de su ministerio (2 Cor 10,8.13.15.16.17.18), concluye sin embargo: *Si es preciso presumir, presumiré de mis flaquezas* (11,30; cf. Rom 5,3). La fragilidad del apóstol es una imagen de la debilidad loca de Dios en la cruz (1 Cor 1,18-25), *debilidad más fuerte que la fuerza de los hombres* (v. 25), en la que Pablo encuentra las bases de una nueva existencia, su verdadero y único motivo de gloria.

E. Cu.

PADRE (patèr)

La proclamación de la paternidad de Dios se arraiga en el Nuevo Testamento, que expresa de este modo la solicitud de Dios por su pueblo (Éx 4,22s; Os 11,1). Jesús escogió este término para invitar a la confianza en la Providencia divina, dejando vislumbrar el misterio de su relación única de Hijo con su Padre.

En comparación con Mateo y con Juan, Pablo no designa a Dios como Padre más que en ocasiones reducidas. *No hay más que un solo Dios, el Padre* (1 Cor 8,6), origen y fin de todo nuestro destino. Si la paternidad de Dios expresa que él es el Origen de todo, connota igualmente el cariño de Aquel que es *el Padre de las misericordias y el Dios de todo consuelo* (2 Cor 1,3). El apelativo de Padre aparece a menudo en el saludo inicial de las cartas: *A vosotros gracia y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo* (1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3...). Por tanto, es innegable su sabor litúrgico. Se impone la unidad de los corazones para *dar gloria a Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo* (Rom 15,6).

La fórmula «Padre del Señor Jesús» es característica de Pablo (Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; véase igualmente Ef 1,3; Col 1,3). La paternidad divina se manifiesta con esplendor primeramente en la resurrección de Cristo (Rom 1,4; 6,4); pero proviene de una relación más fundamental, como indican los textos que tratan del envío del Hijo (Gál 4,4; Rom 8,3). Hijo de Dios, Cristo asocia a su dignidad a los que creen en él, ya que bajo la acción de su Espíritu podemos repetir las palabras de su plegaria más íntima; *Abba!* ¡Padre! (Gál 4,6; Rom 8,15s).

Apóstol fundador, Pablo se considera «padre» de los que ha engendrado por la fe (1 Cor 4,15; Gál 4,19). Se entrega por ellos como un padre, como una madre (1 Tes 2,7 y 11). En las cartas pastorales, los discípulos del apóstol se consideran como hijos suyos (1 Tim 1,2.18; 2 Tim 1,2; Tit 1,4).

E. Co.

PAGANOS: véase *Naciones*

PALABRA (logos, rhèma)

Se alternan en Pablo dos palabras griegas: *logos* y *rhèma* (más rara: cf. Rom 10,8-9; Ef 6,17), sin modificación evidente de sentido. Estos términos conservan las diversas aptitudes que tenían en el griego corriente (Rom 14,12; 2 Cor 13,1, por ejemplo). Para Pablo, la proclamación y la acogida de la Palabra de Dios es el camino real que atraviesa sus cartas. Este camino es paralelo al del «evangelio», aunque el término «palabra» resulta en él más englobante.

La palabra vive. Es anunciada hasta los extremos del mundo, resuena, es recibida, escuchada; habita en la comunidad, circula por ella y da fruto; va creciendo; edifica, enseña, combate, penetra. Es fuente de fe y de vida. Se la llama «palabra de Dios», «palabra de Cristo», «palabra de (la) verdad», «palabra de fe», «palabra de reconciliación». Es proclamada por el apóstol que pide intercesión para hacerlo con fidelidad (Col 4,3; Ef 6,19), y por los creyentes que la han recibido (Flp 1,14); el Espíritu da su carisma (1 Cor 12,8).

He aquí algunos puntos de encuentro o de convergencia, que van jalonando este camino:

1. Palabra y acto. En la medida en que Pablo hereda estas nociones del Antiguo Testamento, no hay oposición entre palabra y acontecimiento: en hebreo, la palabra *dabar* asocia estas dos cosas. No obstante, surge la distinción entre la palabra que no compromete a nada y la obediencia eficaz (1 Cor 4,19.20). En 1 Tes 1,5, Pablo recuerda que el evangelio anunciado *no consiste solamente en palabra, sino también en poder y en Espíritu Santo.* En Col 3,17 o en 2 Tes 2,17 se conjugan el decir y el obrar.

2. Palabra de Dios y palabra humana. A través de los acentos de Pablo, los tesalonicenses han dis-

cernido una palabra que viene de Dios mismo. Pero el discernimiento entre palabra de Dios y palabra humana no es tan fácil de realizar. La Primera Carta a los Corintios se abre con esta crisis. Pablo traza un violento contraste entre «la palabra de sabiduría» (la elocuencia filosófica o religiosa) y «la palabra de la cruz» (1 Cor 1,17ss; 2,13ss).

3. Palabra y Escritura. En este caso se borra la oposición. La Escritura alimenta a la palabra y la palabra resucita a la Escritura. *La palabra escrita se cumple,* dice 1 Cor 15,54. Así, la «Palabra de Dios» en el Antiguo Testamento no ha fallado: encuentra su consumación en la predicación (Rom 9,6.9.28); se cumple tanto en su dimensión universal como en su penetración en lo más profundo de cada uno (Rom 10,8.17s); y encuentra su plenitud de sentido en la palabra de amor (Gál 5,14; Rom 13,9).

4. En los límites de la palabra. Pablo no opone la palabra al Espíritu, el lenguaje humano a la revelación divina. En este sentido, no es un «místico»; las religiones de los misterios reservan la revelación a unas experiencias inefables e intransmisibles fuera de los iniciados. Pero Pablo dirige el evangelio a todos.

Sin embargo, pronto se divisan sus fronteras. Así, 1 Cor 13 evoca la lengua de los hombres, la lengua de los ángeles y acaba luego con los balbuceos de nuestro conocimiento actual. En Rom 8,26 habla de *los gemidos inenarrables* del Espíritu que ora en nosotros. Según 2 Cor 12,4, durante un éxtasis, el apóstol oyó *palabras imposibles de repetir.* Finalmente, entre los dones del Espíritu existe esa especie de explosión del lenguaje que se llama «hablar en lenguas», ininteligible sin una interpretación inspirada. Pablo acoge este carisma, pero, resistiendo a su hechizo, se guarda mucho de convertirlo en la piedra de toque de la recepción del Espíritu: cinco palabras comprensibles valen más que diez mil en lenguas (cf. 1 Cor 14,19).

M. B.

PARUSÍA: véase *Día del Señor*

PATERNIDAD: véase *Padre*

PAZ (eirènè)

En los Setenta y en el Nuevo Testamento se encuentra el saludo «paz a vosotros», versión literal al griego de la expresión hebrea *shalôm lechem.* Pablo le añade «gracia» *(charis),* sacada probablemente del saludo clásico *chairein.* La fórmula estereotipada típicamente cristiana, *gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo,* abre la mayor parte de las grandes epístolas paulinas (Rom 1,7; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Flp 1,2; 1 Tes 1,1; Flm 3; y también Ef 1,2; Col 1,2; Tit 1,4). En las cartas a Timoteo se añadirá: *gracia, misericordia y paz.*

Pues bien, el libro de la Sabiduría describe así el destino final de los justos: *Están en las manos de Dios;... están en la paz* (Sab 3,1.3).

Para el Nuevo Testamento esta paz, como presencia y cercanía de Dios, se nos da en Jesucristo. La expresión «la paz de Dios» (Flp 4,7) se convierte la mayor parte de las veces en «el Dios de la paz» (Rom 15,33; 16,20; 2 Cor 13,11; Flp 4,9). Expresa lo esencial del don de Dios a los hombres que se manifiesta en la comunidad como fruto del Espíritu (Rom 8,6; Gál 5,22). Por eso va ligada a otras expresiones de la vida de la comunidad en el Espíritu, concretamente el amor (Gál 5,22) y el gozo (Rom 14,17; 2 Cor 13,11; Gál 5,22), que le son prácticamente equivalentes. La expresión más fuerte aparece en Flp 4,6-7: en la confianza y en la entrega más total de sí mismo a Dios, por la oración y la acción de gracias, el cristiano recibe de Dios una *paz que supera toda comprensión;* su corazón y sus pensamientos son guardados en Cristo Jesús, *en la paz de Cristo,* dirá la Carta a los Colosenses (3,15).

La Carta a los Efesios insistirá en la paz como reconciliación; es la obra de Cristo que reconcilia a los enemigos –el judío y el griego– y establece la paz en su carne sobre la cruz (Ef 2,14-17): *él mismo es nuestra paz.* ¿Puede decirse con mayor fuerza que la paz es la vida misma de Cristo dada a los hombres?

R. D.

PECAR, PECADO, PECADOR (hamartanein, hamartía, hamartôlos)

Hamartèma, hamartia: «error, falta»; *hamartanein:* «fallar el golpe, engañarse, cometer una falta» y, por extensión, «pecar». El pecador *(hamartôlos)* es culpable delante de Dios por causa de sus faltas.

Sucede que Pablo habla de *pecados* (1 Cor 6,18; 7,28.36; 8,2; 15,34; 2 Cor 11,7; Rom 14,23) y su convicción es entonces que la muerte de Cristo libera de ellos al creyente, reconciliándolo con Dios (1 Cor 15,3, comparado con 15,17; 2 Cor 5,21; Gál 1,4; Rom 3,25; 5,8). Pero no es esto lo esencial de la reflexión de Pablo y el tema del perdón de los pecados está prácticamente ausente de su reflexión (la única excepción es Rom 4,7-8, citando el Sal 33,1-2; cf. también Rom 11,27). La originalidad de Pablo reside en su reflexión sobre «el» pecado (en singular) como fuerza que subyuga a la humanidad (Rom 1-8).

Los hombres están bajo el dominio del pecado (Rom 3,7.9.23; cf. 2,12), que no es aquí la falta moral, sino la falta de fe, la incredulidad que empuja al hombre a situarse a sí mismo como referencia propia (Rom 1,18-31). Es la ley la que hace aparecer la actitud de los paganos como pecado (1 Cor 15,56; Rom 3,20; Gál 3,22), mostrando la inutilidad de su búsqueda. Pero para los judíos, la ley misma es la ocasión del pecado (Rom 7,10), al hacerse sujeto de adoración y de glorificación en vez de conducirlos a Dios (Rom 2,12-15.17-29).

Adán es el tipo de todos los hombres que reproducen, después de él, la revuelta de la humanidad contra Dios (Rom 5,12-21). La muerte, salario del pecado, es aquí ruptura de la comunión con Dios (5,12-14.16). Sólo la obediencia de Cristo que *no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios* (Flp 2,6), es decir, que no cometió «el» pecado, permite la justificación del creyente (Rom 5,19-21).

Liberado del pecado, es decir, restablecido en la comunión con Dios, el cristiano no tiene que estar ya sometido al pecado (Rom 6,1-2.6-7.10-18.20.22-23). El indicativo: *hemos muerto al pecado* (Rom 6,1) conduce al imperativo: *que el pecado no reine en vuestros corazones* (6,12). Después de subrayar una vez más la fuerza del pecado en cada uno de los hombres (Rom 7,5.7-9.11.13.14.17.20.23.25), Pablo concluye sin embargo: *No hay ninguna condenación para los que estén en Cristo Jesús, ya que la ley del Espíritu que da la vida en Jesucristo me ha liberado de la ley del pecado y de la muerte* (Rom 8,2-3.10).

La tradición paulina destaca más bien la comprensión tradicional: se comprenden «los pecados» en plural (Ef 4,26; 1 Tim 1,9.10; 5,20.22.24; 2 Tim 3,6; Tit 3,11) y la salvación reside en su perdón en Cristo (Col 1,14; Ef 2,1; 1 Tim 1,15).

E. Cu.

PENSAR (hègeisthai)

Este término, poco empleado en el Nuevo Testamento (28 veces, entre ellas 11 en el corpus paulino) no se utiliza en Pablo en el sentido propio de «conducir, guiar», que es el sentido que tiene en la literatura griega. Pablo sólo se queda con el sentido figurado de «pensar, creer, considerar, opinar», que se encuentra en Platón, Filón y Flavio Josefo. Este término se refiere sobre todo a las relaciones con los demás (Flp 2,3; 1 Tes 5,13; 2 Tes 3,15; 1 Tim

6,1; etc.); se trata de apreciar a los demás, en la *agapé* (amor), por respeto a su dignidad de criaturas.

Sólo Flp 2,6 aplica este término a Cristo. Debido a las apariciones de este término en la Epístola a los Filipenses (6 veces), conviene preguntarse si este empleo cristológico no estará en el origen de las diferentes utilizaciones paulinas de *hègeisthai.* Cristo no considera su igualdad con Dios como un objeto al que aferrarse. Este elemento de la actitud de Cristo se aplica a la vida cristiana. Pablo exhorta a los cristianos a regular sus sentimientos, unos con otros, según la actitud de Cristo.

En función de esta actitud repasa el apóstol su propia historia (Flp 3,7-8): establece un paralelismo entre su origen judío, su pertenencia al pueblo elegido, percibida como un privilegio, y el rango divino de Cristo. Su opción, su adhesión a Cristo se basan en la valoración que ha hecho de lo que consideraba como una ventaja y que, a la luz de Cristo, *se le presenta como una desventaja. Hègeisthai* se carga de una connotación de valoración, de discernimiento, que se añade a la de respeto y estima.

C. R.

PERSEVERAR, PERSEVERANCIA
(hypomenein, hypomoné)

Correspondiendo al verbo clásico *hypomenein,* «quedarse en su sitio, permanecer en él», de donde «soportar, aguantar», el nombre *hypomoné* se convierte entre los moralistas en «la fuerza de resistencia», más aún que en resignación o en paciencia.

En Pablo es frecuente este término: designa la actitud de firmeza y de fidelidad del cristiano en medio de la prueba, sostenido por la esperanza del fin y de la recompensa escatológica: *A los que perseverando en la práctica del bien, buscan gloria, honor e inmortalidad, les dará vida eterna* (Rom 2,7). El contexto de la «perseverancia» está muy tipificado: es, por una parte, el de la prueba y los sufrimientos, y por otra, el de la esperanza (1 Tes 1,3; Rom 8,25; 12,12; 15,4-5; 2 Cor 1,6-7; 6,4). Supone una vida en conformidad con Cristo y en la espera de su venida que, a través de la prueba y del sufrimiento, se transforma en esperanza y en consuelo (2 Cor 1,6-7).

Por eso la perseverancia garantiza la autenticidad de la fe, lo que Pablo llama «el valor probado» y, por este motivo, es el signo distintivo del apóstol (2 Cor 12,12): *sabemos que la tribulación produce perseverancia, la perseverancia produce virtud sólida, y la virtud sólida produce esperanza: una esperanza que no engaña porque, al darnos el Espíritu Santo, Dios ha derramado su amor en nuestros corazones* (Rom 5,4-5).

Característica última de la *agapé,* del amor, *que lo soporta todo* (1 Cor 13,7), la perseverancia establece ya en esta vida el gozo escatológico. Sólo ella es la que permitirá resistir la doble prueba de la persecución y del retraso de la parusía; por eso, los sucesores de Pablo verán en ella la cualidad más alta de una vida digna del Señor (Col 1,11; 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; Tit 2,2). Ligada a la paciencia, la perseverancia, instalada en el mundo, ocupa a menudo en él el lugar de la esperanza.

R. D.

PODER, AUTORIDAD, DERECHO
(exousia)

Los términos que aquí explicamos gravitan todos ellos en torno al griego *exousia,* del verbo *exesti,* «es de mi incumbencia», capacidad que emana del poder recibido o ejercido, del derecho, de la autoridad, de la libertad conquistada. Sin embargo, la delimitación de su campo semántico resulta doblemente difícil. Primero, porque los dos aspectos del poder, el que está ligado a mi fuerza

intrínseca (la *dynamis,* la potencia de obrar) y el que se me reconoce (la *exousia,* la posibilidad de obrar) se confunden con frecuencia. En segundo lugar, porque el poder *(exousia),* visto del lado del apóstol tal como es objeto de este artículo, nunca está aislado. Participa de una concesión de autoridad que le ha conferido la potencia *(dynamis)* del Señor (1 Cor 5,4 es su expresión más radical, pero también 2 Cor 10,8; 13,10). Pero el poder apostólico participa igualmente de la libertad que se le reconoce a todo creyente: el bautismo significa la emancipación de toda sujeción que no sea la de Cristo.

Nos vemos entonces introducidos en un juego de relaciones importantes más bien que en un proyecto constitucional, deseoso de definir los poderes de cada uno. Por consiguiente, habrá que referirse tanto al término *Potencia* como al término *Libertad.* El vasto terreno en que entramos (en la *Traducción ecuménica de la Biblia* hay nada menos que 18 palabras diferentes para traducir *exousía)* se caracteriza, desde el punto de vista del apóstol, por dos constataciones.

1. Como ministro del evangelio, el apóstol ha recibido del Señor una autoridad que ejerce en su nombre en favor de la comunidad, *no para demoler, sino para construir,* según el eslogan que enmarca el gran texto sobre el apostolado (2 Cor 10,8; 13,10). Este poder puede tomar un aspecto temible (cf. 1 Cor 5,4); pero, sin el amor, no sirve de nada.

2. En Corinto, la predicación de la libertad cristiana ha suscitado ecos entusiásticos: «¡Todo está permitido!» Pablo no contradice este axioma, pero vela para que no produzca nuevas esclavitudes: *No todo conviene, no todo edifica.* Es instructivo leer lo que dice Pablo a propósito de los débiles y de los fuertes, así como la forma con que aplica la recomendación a su propia situación (2 Tes 3,9 y 1 Cor 9). La libertad cristiana no puede vivirse más que en el amor al prójimo; la libertad apostólica, por su parte, está ligada al anuncio del evangelio. El apóstol renuncia a todos sus derechos (alimento, familia, salario...), si se convierten en un obstáculo para la predicación. Su «gloria» será la de anunciar gratuitamente el evangelio de la gracia.

M. B.

POTENCIA, FUERZA (dynamis, kratos)

El vocabulario de la fuerza es muy variado en griego y en el Nuevo Testamento. *Dynamai* es el verbo más frecuente (209 veces, entre ellas 38 en Pablo); de él se deriva *dynamis* con empleos muy variados (118 veces, entre ellas 48 en Pablo). Otros términos: *ischys* (véase *Débil, fuerte*), *exousia, energeia, kratos. Kratos* se relaciona con el verbo *kratein,* tener firme. Utilizado muchas veces en un contexto de combate, connota una fuerza invencible.

Para todas las religiones, los dioses disponen de fuerza; de hecho, la fuerza y la divinidad están asociadas en Rom 1,20. Los traductores de los Setenta utilizaron a menudo el término raro *pantokratôr* para traducir YHWH *Sabaoth.* Pablo sólo lo utiliza en una ocasión (2 Cor 6,18), para concluir una cita del Antiguo Testamento. La fuerza poderosa de Dios se celebra en las doxologías (Rom 16,25; cf. igualmente en la tradición paulina: Ef 3,20; 1 Tim 6,16).

La resurrección de Cristo se presenta como la manifestación suprema del poder divino (Rom 1,4; 1 Cor 6,14, con *dynamis;* Ef 1,20 utilizará la palabra *energeia).* Pero la fuerza del poder de Dios se manifiesta de forma paradójica en la debilidad de la cruz (2 Cor 13,4). Dios ha condenado la falsa sabiduría del mundo relacionando la salvación con la predicación de la cruz. Escándalo para los judíos, locura para los paganos, Cristo es, sin embargo, *poder de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor 1,26). La composición de la comunidad de Corinto corres-

ponde a esta predilección de Dios por la debilidad; *Dios ha escogido lo que es débil en el mundo para confundir lo que es fuerte* (1 Cor 1,27). Cuando Pablo pidió a Dios que le quitase el aguijón en su carne, oyó esta respuesta: *Te basta con mi gracia; mi fuerza se pone de manifiesto en la debilidad* (2 Cor 12,9).

La predicación del evangelio no es una simple palabra, sino manifestación de poder (Rom 1,16), en donde se reconoce la acción del Espíritu (1 Tes 1,5). Al lado de los actos milagrosos de poder (1 Cor 12,10.28s; Rom 15,19), Pablo ve la fuerza de Dios manifestarse sobre todo en la transformación espiritual de los convertidos (Rom 14,4; 2 Tes 1,11; cf. igualmente Col 1,11; 2 Tim 1,8).

Las potencias: los contemporáneos de Pablo daban mucha importancia a las potencias cósmicas, intermediarias entre la divinidad suprema y nuestro mundo. Lo que le interesa al apóstol, es la absoluta superioridad de Cristo. Ya las confesiones primitivas de fe proclamaban que Cristo, por su exaltación celestial, era el Señor de todo el universo y había puesto bajo sus pies a todas las fuerzas enemigas (1 Cor 15,24-27, comentando el Sal 110). Son las epístolas de tradición paulina las que desarrollan este tema. El vocabulario se muestra flotante: *Autoridad, Poder, Potencia, Soberanía y cualquier otro nombre* (Ef 1,21).

Para oponerse a un culto erróneo a los ángeles (Col 2,18), se afirma claramente que las Potencias han sido creadas en Cristo (Col 1,16). En la medida en que eran guardianes de la ley y encargadas de castigar a los pecadores, fueron despojadas de su función por la muerte de Cristo en la cruz (Col 2,14s). *Estamos enfrentados con las Autoridades, los Poderes, los Dominadores de este mundo de tinieblas* (Ef 6,12), pero el resultado del combate no es dudoso, ya que Dios ha desplegado todo su inmenso poder por nosotros (Ef 1,19), asociándonos a Cristo, que está sentado en los cielos por encima de todas las Potencias (Ef 1,21).

E. Co.

PROCLAMAR, PROCLAMACIÓN, KERIGMA, ANUNCIAR (kèryssein, kèrygma, katangellein)

Kéryssein, «publicar por boca del heraldo» se traduce habitualmente por «proclamar»; *katangellein* tiene más bien el matiz de «anunciar», pero en su origen esta palabra implicaba la idea de «hablar contra». De hecho, estos dos verbos alternan en el Nuevo Testamento y coinciden en su significado en Pablo. Por su etimología, uno se asocia con el evangelio y el otro con el *kerigma.* Con esta palabra castellana de origen griego se designa la proclamación inicial que los enviados del evangelio traen a la humanidad. En Rom 16,25 se encuentra el giro más denso, *el kerigma de Jesucristo* (donde Jesús es el sujeto y el objeto a la vez); en 2 Tim 4,17, el *kerigma* es más bien equivalente a la noción de evangelio del apóstol.

Este conjunto de palabras va estrechamente unido, por un lado, al «evangelio» (o a la «palabra»), y, por otro, al ministerio del apóstol (aunque sin exclusividad). En Rom 10,8-15 se juega con el escenario repetido continuamente: sin palabra, no hay fe; sin mensajero, no hay palabra; sin Señor, no hay mensajero.

El objeto de la proclamación / anuncio se expresa con estos términos casi equivalentes: evangelio, misterio, Cristo Jesús, fe o palabra de fe, Cristo crucificado, Resucitado, palabra. Al contrario, la proclamación falla en su objetivo cuando el mensajero se autoproclama (2 Cor 4,5) o no sirve ya al evangelio de Cristo. De este modo, el hecho de predicar la circuncisión es un anuncio que sigue estando en el marco de la ley (Gál 5,11).

El sujeto, aquel a quien se le confía el mensaje, es un «nosotros» repetido con frecuencia (1 Cor 1,23; 15,11; etc.) y a veces difícil de definir; son los *predicadores del evangelio* (1 Cor 9,14), los amigos

de Pablo (2 Cor 1,19) o, por el contrario, sus rivales (Flp 1,15-18; 2 Cor 11,4); lo es también la comunidad cuando celebra la cena del señor (1 Cor 11,26); son finalmente los discípulos de Pablo como Timoteo (2 Tim 4,2). Son curiosos algunos giros pasivos: se les puede comparar con ese «pasivo divino» que designa en Dios al sujeto verdadero sin tener que pronunciar su nombre. Es el mismo Señor el que aplica el anuncio del evangelio al mundo y lo impulsa hasta sus confines (1 Cor 15,12; 2 Cor 1,19; Rom 1,8; Col 1,23). En el himno cristológico que se recoge en 1 Tim 3,16, la afirmación de la «proclamación» entre los paganos es el punto central en el anuncio de la fe: *¡ha sido proclamado entre las naciones!*

M. B.

PROMETER, PROMESA

(epangellesthai, epangelia)

En el griego profano *epangellein* significa «anunciar, ordenar, prometer». De él se deriva el substantivo *epangelia,* con el sentido de «anuncio, orden promesa». Estos términos están casi totalmente ausentes de los Setenta y no tienen un correspondiente hebreo fijo. ¿Estará también ausente en ellos el tema? Realmente, la certeza en la eficacia de la palabra *(dabar)* divina basta para sostener la esperanza. Para reforzar el compromiso de Dios, se habla muchas veces del juramente divino (Gn 22,16), especialmente en el Deuteronomio (1,8; 7,8; etc.).

En el Nuevo Testamento, los empleos se localizan en los hechos, en las grandes epístolas de Pablo y en hebreos, con una ausencia en los sinópticos (excepto Lc 24,49) y en el corpus de Juan. Pero no podemos olvidar que *euangelion* evoca por sí mismo el cumplimiento de las promesas (Rom 1,2). La expresión: *según las Escrituras* procede de la tradición cristiana más antigua (1 Cor 15,3-4). Por tanto, para tratar el tema de la promesa no podemos aquí atenernos a los datos de las Concordancias.

En Pablo, el autor de la promesa es siempre Dios Padre. La promesa básica, sobre la que reposa la argumentación de Gál 3 y de Rom 4, es la bendición inicial concedida a Abrahán y a su descendencia *(sperma)* según Gn 12,1-3. Los otros patriarcas se beneficiaron de las mismas promesas (Rom 9,4; 15,8). Pablo subraya la gratuidad de la promesa, hecha antes de toda acción del beneficiario (Rom 9,16). Dios es libre al otorgar sus dones. A la promesa debe responder la fe, como muestra Gn 15,6, texto mencionado en Gál 3,9 y Rom 3,9.

Estos desarrollos se explican por la controversia en torno a la justificación. Pablo exalta el régimen de la promesa como régimen de la gracia y reduce la ley mosaica a ser tan sólo un intermediario (Gál 3,19). A la bendición traída por la promesa se opone la maldición que la ley provoca multiplicando las transgresiones (Gál 3,10). En Gál 3,16 Pablo concentra la promesa en el heredero único, Cristo, aunque vale desde entonces para todos los que, por la fe, se unen a Cristo y se convierten de este modo en *hijos de la promesa* (Gál 4,28).

La Carta a los Efesios presentará al Espíritu Santo como el objeto de la promesa (1,13). Y en las cartas pastorales, la promesa tendrá como objeto la vida eterna (1 Tim 4,8; 2 Tim 1,1; Tit 1,2).

E. Co.

PROPICIACIÓN, EXPIACIÓN

(hilastèrion)

Esta palabra sólo se encuentra en Rom 3,25: *A Cristo Jesús, Dios lo ha hecho propiciatorio por su sangre, por medio de la fe.* La *Traducción ecuménica de la Biblia* traduce: *Dios lo ha destinado para que sirva de expiación por su sangre, por medio de la fe.*

El «día de expiación» del Antiguo Testamento (en hebreo: *yom kippur;* en griego: *hèmera exilasmou)* comprendía tres purificaciones: la del sumo sacerdote, la del pueblo y la del santuario (Lv 16). Según la Carta a los Hebreos, Cristo Jesús las realiza y las concentra en su persona. La sangre tenía un papel decisivo en la expiación. Cristo ofrece su sangre a Dios como don de su vida por todos (cf. Heb 9,14-22).

Pablo no aplica a Cristo el título de sumo sacerdote, como lo hará la Carta a los Hebreos, pero la realidad está sin duda en Rom 3,25. Así pues, la expiación es:

1. el lugar donde se realiza la expiación: Cristo es entonces propiciatorio y desempeña la función de la placa de oro del trono de Dios que cubría el arca de la alianza (Éx 25,17-22). Es en adelante el lugar único y definitivo del perdón y de la salvación en la historia humana;

2. Cristo es el instrumento de la reconciliación con Dios. El lenguaje de Pablo se explica de esta manera: se pasa del templo al cuerpo de Cristo (1 Cor 5,7; 10,16.22). El pecado había privado a los humanos de la gloria de Dios (Rom 3,22); el sacrificio de Cristo les permite de nuevo el acceso a él.

M. C.

RECONCILIAR, RECONCILIACIÓN

(katallassein, katallagè)

La resurrección de Cristo inaugura una nueva humanidad. El que está en comunión con Cristo es una criatura nueva: *El mundo antiguo ha pasado; he aquí una realidad nueva* (2 Cor 5,17). Para expresarlo, Pablo se sirve de la palabra «reconciliación» *(katallagè),* que en griego clásico tiene el sentido de «cambio en las relaciones humanas». En su origen, la reconciliación era casi sinónimo de amnistía. Así César, en la reconstrucción de Corinto el año 44 a.C., había proclamado una reconciliación general para permitir a los libertos, judíos, orientales y condenados a venir a poblar la nueva ciudad. Pablo se sirvió de esta imagen y la aplicó a la acción de Dios: *Hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo* (Rom 5,10); *Todo viene de Dios que nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Cristo* (2 Cor 5,18).

En este contexto de la reconciliación aparece la palabra «mediador» *(mesitès),* título raro (3 veces solamente en Pablo en Gál 3,19-20; 1 Tim 2,5; y otras 3 veces en la Carta a los Hebreos). La atribución del título de mediador a Jesús permite resaltar su presencia y su papel en la historia humana. Cristo, como mediador, acerca a la humanidad a Dios. Cristo Jesús es al mismo tiempo ofrecido y oferente, pasivo y activo. Este acontecimiento único pone a Cristo en relación con la muerte de cada ser humano y abre para todos perspectivas de salvación: *Único es también el mediador entre Dios y los hombres: un hombre, Jesucristo, que se entregó a sí mismo para redimir a todos* (1 Tim 2,5).

M. C.

RECONFORTAR: véase *Exhortar*

REINAR, REINADO, REINO

(basileuein, basileia)

La palabra griega *basileia* puede traducirse por «reinado, «realeza» o «reino», según los casos. *Reinado* indica el ejercicio del poder real durante un tiempo determinado; *realeza,* la dignidad real; y *reino,* el espacio donde se despliega esta realeza. Así, en Mc 1,15 Jesús anuncia el reinado de Dios ya próximo y, por consiguiente, la irrupción repentina y el dominio pleno de Dios sobre el mundo; lo mismo ocurre en Lc 11,20 y 17,21. Por su parte, Mateo, en 56 menciones y especialmente en las parábolas,

hablará más bien del reino de los cielos (es decir, de Dios: la palabra «cielos» es un sustitutivo del nombre divino, inefable).

El reino en cuestión debe distinguirse entonces de un reino mesiánico que seguiría siendo terreno, a diferencia del reino que menciona Jesús en Jn 18,36; pero el judaísmo de la época hablaba muy poco de un reino del Mesías. Después de Pascua, las comunidades cristianas recogieron este motivo principal de la predicación de Jesús; pero el anunciador del reino se convertirá entonces en el anunciado del kerigma nuevo. Jesús, en su misma persona, constituye el reino *(auto-basileia);* al menos, el reino llega con él (Mt 12,28).

Pablo recoge a su vez esta palabra en unas diez menciones totalmente alejadas de toda implicación político-real. El reino queda de alguna manera relegado al cielo, es decir, a la *gloria* del mundo celestial (1 Tes 2,12). Las palabras «heredero del reino», en el cielo, después de la muerte, aparecen varias veces en 1 Cor 6,9-10; 15,50; Gál 5,21; luego en Ef 5,5 (Mt 25,34). Por otra parte, la realeza de Jesús se afirma ya antes de que se la entregue al Padre (1 Cor 15,24-25), a la manera del rey del que habla el Sal 110,1 o del Hijo del hombre de Dn 7,14; este punto es importante en virtud de la Escritura, donde se subraya fuertemente el reinado de Dios: sólo él reina (Is 52,7; Zac 14,9). Los escritos posteriores desarrollarán el tema del reino de Cristo (Ef 5,5; 2 Tim 4,1.18); incluso se designa a Cristo como *el rey de los que reinan* (1 Tim 6,15).

C. P.

Rescatar, Redención

(lytrousthai, apolytrôsis, rhyesthai)

En su sentido profano, *apolytrôsis,* «redención», designa el rescate por el Estado romano de los ciudadanos romanos que habían sido esclavizados como consecuencia de una derrota militar. El término «redención» traduce varias palabras griegas: *agorazein* («rescatar»), *lytrousthai* («liberar»). La redención definitiva *(apolytrôsis)* es una palabra propia de Pablo que designa la liberación definitiva obtenida ya en historia desde la Pascua, en la cruz (Rom 3,24). Así, en 1 Cor 1,30, Cristo Jesús es redención. La muerte de Cristo es como el sello de la transacción comercial por el que Cristo nos rescata *(agorazein)* para sacarnos de la esclavitud (1 Cor 6,20; 7,23). Pero la redención designa también el final de la muerte, la realización de la filialidad, la venida del mundo nuevo (Rom 8,23).

En Efesios, la liberación final lleva consigo el perdón de nuestras transgresiones (1,7; cf. igualmente Col 1,14); atestigua el dominio de Dios sobre los seres humanos desunidos para hacer de ellos un solo pueblo (1,14); permite a los que han sido marcados por el sello del Espíritu tener una esperanza plena en la liberación final (4,30). Igualmente en Tit 2,14: *Cristo se entregó a sí mismo por nosotros para rescatarnos* (lytrousthai) *de toda iniquidad...*

Finalmente, el apóstol usa a veces el verbo «arrancar» *(rhyesthai)* en el sentido de una liberación inmediata de un peligro arrostrado por Cristo (2 Cor 1,10), y hasta de la cólera venidera (1 Tes 1,10) o del poder de las tinieblas (Col 1,13).

M. C.

Resucitar, Resurreción

(egeirein, anistanai, anastasis)

Se utilizan dos palabras griegas para hablar de la resurrección de los muertos. En primer lugar, el verbo *anistanai,* en el sentido de «ponerse en pie, levantarse» (Mc 9,27), incluido en las fórmulas *levantarse de entre los muertos* y *la resurrección de los muertos* (*anastasis tôn nekrôn:* Mt 22,31). Y luego el verbo *egeirein,* en el sentido de «despertarse,

levantarse después del sueño» (Rom 13,11), incluido en la expresión *despertarse de entre los muertos* (Mt 14,2). Los evangelios y los Hechos usan los dos verbos de forma equivalente.

Al contrario, Pablo prefiere, incluso en Col y en Ef, el verbo *egeirein* (cerca de 40 menciones); también usa el verbo *anistanai* (1 Tes 4,14.16) y el substantivo *anastasis* (Rom 1,4; 1 Cor 15,12s), ya que es raro el substantivo derivado del verbo *egeirein* (solamente en Mt 27,53). Sin duda, mediante el verbo *egeirein*, el apóstol quiere subrayar más la novedad y el realismo de la resurrección en cuestión, aun teniendo en cuenta las prevenciones del mundo griego frente a una comprensión demasiado materialista de semejante «ponerse en pie» (Hch 17,32). Es verdad que en los ambientes judeocristianos y paulinos tardíos se conocían otros lenguajes para decir la vida nueva: por ejemplo, Jesús *fue elevado* (Flp 2,9); *subió a los cielos* (Hch 1,2; 1 Tim 3,16); *está sentado a la derecha de Dios* (Col 3,1).

Pero el apóstol insiste en el motivo resurreccional, tanto en el caso de Cristo como en el de los creyentes, para decir a la vez el realismo de la resurrección en cuestión y la distancia o la discontinuidad entre la vida de hoy y el «cuerpo espiritual» de un resucitado (1 Cor 15,12 y 35s). La resurrección no es simplemente el retorno a la vida de ayer: hay que distinguir aquí el realismo semítico y el materialismo de estilo griego.

El crucificado ha resucitado ya de entre los muertos, como *primicia de los que han muerto* (1 Cor 15,20). Los creyentes resucitarán solamente después del final de los tiempos, sin que pueda decirse que ha tenido ya lugar la resurrección de los justos, en contra de las concepciones gnósticas nacientes (2 Tim 2,18). Las cartas deuteropaulinas (Col 2,12 y Ef 2,6), al declarar que los cristianos ya han resucitado (espiritualmente) en Cristo, se inscriben en la línea de una escatología que se dice ya realizada, la cual, sin eliminar la esperanza cristiana (Col 1,5), dirige sobre todo su mirada a los bienes de una salvación que ya poseemos. La mirada del apóstol tenía más bien en cuenta el futuro de la salvación. Compárense en particular los dos escenarios escatológicos: el uno, cercano todavía a las representaciones judías, en 1 Tes 4,13-17, y el otro, despojado ya de las mismas, en 1 Cor 15,23-24.51-53.

C. P.

Revelar, Revelación, Epifanía
(apokalyptein, apokalypsis, epiphaneia)

Apokalyptein, «quitar el velo, descubrir» y por tanto «revelar», y *apokalypsis,* «revelación», son términos raros en el lenguaje profano. Pablo los utiliza en un sentido religioso (véase el recuadro *Escatología, apocalíptica,* p. 27).

El evangelio (el mensaje de la salvación) no es una filosofía o una sabiduría humana que se aprenda o se descubra al final de largas especulaciones; es una revelación que se capta en la fe (Rom 1,17). *El evangelio que os he anunciado no es del hombre y, por otra parte, no se me ha transmitido ni enseñado por un hombre, sino por una revelación de Jesucristo* (Gál 1,11-12.16; 1 Cor 2,10; cf. también Ef 1,17; 3,3.5). Esta revelación tiene una dimensión escatológica: en Cristo, Dios revela la última palabra de su justicia (Rom 1,17; 16,25; Gál 3,23; cf. en un sentido negativo: Rom 1,18; 2,5). Pablo utiliza también este término para hablar de la vida cristiana, marcada por «revelaciones», que tienen siempre como finalidad la edificación de la comunidad (1 Cor 14,6; 26,30; Flp 3,15) o el servicio del evangelio (Gál 2,2; cf. 2 Cor 12,1.7).

«Revelación» describe más raramente en Pablo la manifestación de Dios en el último día (Rom 8,18-21; 1 Cor 1,7; 3,13). Este aspecto se desarrolla sin embargo en la tradición paulina (2 Tes 1,7; 2,3; 6,8). El lenguaje que se utiliza es entonces el de la

manifestación o aparición *(epiphainein, epiphaneia, phaneros),* bien sea para señalar la encarnación de Cristo (Col 1,26; 1 Tim 3,16; 2 Tim 1,10; Tit 1,3; 3,4; cf. ya Rom 3,21; 16,26), bien para indicar su manifestación final en el último día (Col 3,4; 2 Tes 2,8; 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13).

E. Cu.

SABIDURÍA, SABIO (sophia, sophos)

La palabra *sophia,* «sabiduría», es muy utilizada por Pablo (28 veces entre 51 en el Nuevo Testamento). La emplea sobre todo en la Primera Carta a los Corintios (17 veces; de ellas, 15 veces en los dos primeros capítulos). La palabra «sabio» es igualmente un término muy paulino (16 empleos en Pablo por un total de 20 en el Nuevo Testamento); se la puede traducir por «sabroso, hábil, competente, capaz».

Pablo es el único que establece un paralelismo entre la «cruz» y la «sabiduría»: «Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los paganos; pero para los llamados, judíos y griegos, Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,23-24). El apóstol opone la sabiduría del mundo y la sabiduría que viene de Dios. La cruz parece una locura a los ojos del mundo. Sin embargo, es lo que predica Pablo, *porque lo que es locura de Dios es más sabio que los hombres y lo que es debilidad de Dios es más fuerte que los hombres* (1 Cor 1,25).

Puesto que *Cristo crucificado* es el anuncio paradójico de la sabiduría de Dios, Pablo casi llega a identificar a la sabiduría con Cristo: *se hizo por nosotros sabiduría que viene de Dios* (1 Cor 1,30). Sin ser un título cristológico, una personalización y una identificación de Jesús o de Cristo, la sabiduría permite, sin embargo, establecer ciertas mediaciones. Cumple una doble función: marcar una distancia entre Cristo y las criaturas y atestiguar la presencia activa, eficaz y amorosa de Dios en su relación con todo lo que ha sido creado.

Por medio de la sabiduría, Pablo expresa igualmente la comunicación que se establece entre Dios y el ser humano, la manifestación de la presencia de Dios al hombre (1 Cor 2,7; Rom 16,25).

En la tradición paulina, Ef 1,17 asocia sabiduría y revelación con vistas a un verdadero conocimiento, y Ef 3,10 hace de la Iglesia el testigo de la *múltiple sabiduría* de Dios. En Colosenses, el término «sabiduría» adquiere un sentido más clásico: *amonestaos unos a otros con plena sabiduría* (Col 3,16); *portaos con sabiduría con los de fuera* (Col 4,5).

M. C.

SACRIFICIO (thysia)

El término griego *thysia,* «sacrificio» (5 veces en Pablo) viene del verbo *thyein:* «ofrecer un sacrificio, inmolar, sacrificar». El verbo lo utiliza Pablo sólo 3 veces, en la Primera Carta a los Corintios: una vez a propósito de Cristo, en la célebre fórmula *Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado* (1 Cor 5,7) y dos veces a propósito de los sacrificios a los ídolos (1 Cor 10,20). El sacrificio de Cristo, cordero pascual, destruye en nosotros los gérmenes del pecado (la levadura vieja). Hace posible una vida humana nueva, santa y pura, en alianza con el que ha muerto.

Pablo conoce la realidad sacrificial, tanto pagana como judía o cristiana. Aparece en su respuesta a propósito de las carnes sacrificadas (1 Cor 10,14-33) o de la celebración de la «cena del Señor» (11,17-24). Estos banquetes sagrados, por medio de la comida y de la bebida, ponen a los celebrantes en relación con una realidad sobrehumana: los ídolos ocultan a los demonios (sacrificios paganos), el altar representa a Dios (sacrificios judíos), la copa y el pan son la sangre y el cuerpo de Cristo (sacrificio cristiano). La distinción esencial de los sacrificios procede de aquel a quien se ofrecen. El sacrificio en

la óptica cristiana es comunión con el pan, principio de unidad (1 Cor 10,17; 11,22.26), relación con el Señor entregado, cuerpo comido, sangre bebida en memoria de aquél, cuya muerte se anuncia hasta su venida (1 Cor 11,23-26).

A pesar de los sacrificios, todos, judíos y griegos, están bajo el dominio del pecado (Rom 8,3) y Pablo exhorta a los creyentes «a ofrecer su persona en sacrificio vivo, santo y agradable a Dios» (Rom 12,1). Ésta será su ofrenda de vida cristiana, es decir, el testimonio de la vida de Cristo a quien pertenecen como miembros.

En Flp 4,18 Pablo, agradeciendo los dones recibidos de los filipenses, se siente lleno de gozo y ve en lo que ha recibido un sacrificio ofrecido a Dios y aceptado por él. Al contrario, en Flp 2,17, Pablo utiliza la palabra «sacrificio» para hablar de su vida consagrada al servicio de los filipenses, vinculado a su eventual martirio: *Me siento gozoso, aunque mi sangre tenga que derramarse en libación en el sacrificio y en el servicio a vuestra fe.*

En Ef 5,2 se invita a los cristianos a hacer de su vida un sacrificio a ejemplo de Cristo: *Caminad en el amor, lo mismo que Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros en ofrenda y sacrificio a Dios, para ser un perfume de suave olor.*

M. C.

SALVAR, SALVACIÓN, SALVADOR (sôzein, sôtèria, sôtèr)

El verbo griego *sôzein* se deriva de una raíz indoeuropea que significa «estar sano, con buena salud»; la salvación es la salud. Esta palabra puede significar también «sacar, librar a uno de un peligro» (Hch 23,24) y finalmente «curar» (Mt 9,22).

En el lenguaje de Pablo, el verbo y sobre todo el substantivo *sôtèria* «salud» se sitúan de alguna manera en la confluencia de dos trayectorias:

– la una, semítica, para indicar una liberación muchas veces colectiva; y esto, a partir de diversas raíces hebreas, entre ellas *yasha'*, en el sentido primero de «romper el sitio de una ciudad asediada», «dar salida» o «liberar del destierro»; de ahí, el nombre de Jesús, salvador (Mt 1,21);

– la otra, en el sentido griego de «apartar un mal» o de «salvar», que toma en el contexto helenista, y especialmente en el de las «religiones de los misterios», una connotación individualista e intemporal.

Los judíos de lengua griega desconfiaban de esta palabra. Pero Pablo la utiliza con frecuencia, uniendo las dos líneas de sentido que preceden, colectiva e individual, pero siempre inscritas en la historia (Rom 1,16; 10,1.10; 11,11; 13,11; etc.). Además, hay que señalar que el apóstol no usa el verbo «salvar» con Dios como sujeto, a no ser solamente en futuro (1 Cor 3,15; Rom 5,9, y también en 8,24: *en esperanza*). Es verdad que el creyente ya ha sido justificado por la cruz, pero la salvación está aún por venir; no ha llegado todavía ni está aquí, sino que hay que seguir esperándola.

En el marco de una escatología ya realizada (véase la palabra *Resucitar*), el autor de Ef 2,5.6 no vacila sin embargo en decir que los creyentes ya se han salvado, lo mismo que han resucitado. Por otra parte, el atributo *sôtèr*, «salvador», que se da a Dios en la Escritura (Sal 25,5), sin hablar de los príncipes helenistas o de los emperadores que se lo arrogaban, se le concede ahora a Cristo (Lc 2,11; Flp 3,20; Ef 5,23; 1 Tim 1,1; Tit 1,3; etc.). Véase *Jesús, 2.*

C. P.

SANGRE (haima)

Las expresiones «sangre de Cristo» (Rom 5,9; 1 Cor 10,16), «sangre del Señor» (1 Cor 11,27), «su sangre» (Rom 3,25; Ef 1,7; Col 1,14), «mi sangre» (1

Cor 11,25), «sangre de la cruz» (Col 1,20), remiten todas ellas a la muerte de Jesús. La sangre está cargada de un sentido simbólico que viene del Antiguo Testamento. Allí la sangre es portadora de vida, y en los sacrificios se le ofrece a Dios del que procede toda vida. Jesús, nuevo cordero pascual, por el don de su sangre, acto purificador y protector, impide la muerte y da la vida. En la última cena, Jesús ofrece una copa a los discípulos y pronuncia una palabra que nos refiere Pablo en 1 Cor 11,25: *Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre derramada por vosotros.* La sangre marca aquí la conclusión de la alianza como en Éx 24,8.

De este modo, la sangre de Cristo es casi equivalente a la muerte de Cristo. *Dios salva gratuitamente a todos por su bondad en virtud de la redención de Cristo Jesús, a quien Dios ha destinado efectivamente para que sirviera de expiación por su sangre, por medio de la fe* (Rom 3,25). *Ahora hemos sido justificados por su sangre* (Rom 5,9). La sangre de Cristo obtiene nuestra liberación.

La tradición paulina evoca la liberación por la sangre de Cristo: *En él, por su sangre, hemos sido liberados* (Ef 1,7). La adquisición de esta liberación vale ahora para los paganos: *Ahora, en cambio, por Cristo Jesús y gracias a su sangre, los que antes estabais lejos, os habéis acercado* (Ef 2,13). Así todos comprenden que la sangre de Cristo es capaz de transformar la situación de la humanidad. Esta reconciliación se llevó a cabo por medio de la cruz, por la muerte de Cristo en su cuerpo carnal. De ahí la expresión de Col 1,20: *Estableció la paz por la sangre de la cruz.*

M. C.

SANTIFICAR, SANTO
(hagiazein, hagios)

En el Antiguo Testamento, el santo *(hagios)* es aquel a quien Dios consagra para su servicio *(hagiazein,* «santificar, consagrar a alguien para el servicio de un dios»). En Cristo, los creyentes son santificados, separados por la llamada de Dios (Rom 1,7; 1 Cor 6,11). Por consiguiente, son santos (Flp 1,1; 4,21-22; Flm 5.7; 1 Cor 16,1.15; 2 Cor 1,1; 8,4; 9,1.12; Rom 8,27; 12,13; 15,25.26.31; 16,2.15) y se saludan de una manera santa (1 Tes 5,26; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; Rom 16,16). Esta consagración influye en el entorno (1 Cor 7,14).

Elegido por una decisión gratuita de Dios (Rom 1,7), convertido en *templo de Dios* (1 Cor 3,17), los cristianos no son por ello mejores que los demás (cf.1 Cor 6,1-11). Están llamados a vivir día tras día la *santificación (hagiasmos:* 1 Tes 4,3-4.7: *Porque Dios no nos ha llamado a la impureza, sino a la santificación*). De esta manera el cristiano está situado en una dinámica, llamado a percibir en su vida cotidiana esta santificación recibida en Cristo mediante la fe y a vivir de ella cada vez más intensamente (1 Cor 1,2: *santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos*). La santificación es a la vez el punto de partida (1 Cor 6,11), la exigencia cotidiana (Rom 6,19.22; 12,1) y la culminación (1 Tes 3,13) de la vida cristiana. Pero es siempre Dios el que actúa (1 Tes 5,23; 1 Cor 1,30).

Esta comprensión del ser cristiano como santo se desarrolla en la Carta a los Efesios (Ef 1,1.15.18; 3,18; 5,3; 6,18; cf. también Col 1,2.4.12.22.26; 3,12), donde se subraya la dimensión comunitaria de esta santidad: la Iglesia es santa (Ef 5,25-27), es la *familia de Dios* (Ef 2,19; cf. 2,21; 4,11-12).

E. Cu.

SELLAR, SELLO
(sphragizein, sphragis)

Pablo no conoce más que el sentido figurado de estos términos (3 empleos para *sphragis,* 4 para *sphragizein).* En 2 Cor 1,22 y Ef 1,13 se compara el don del Espíritu con un sello: el Espíritu Santo, reci-

bido en el bautismo, representa las arras de nuestra herencia, ofrecidas con vistas al día en que Dios haga de los bautizados su propio bien. La circuncisión se llama ya «sello» en Rom 4,11.

M. G.

SEÑOR (Kyrios)

En los Setenta, *Kyrios,* Señor, empleado sin artículo, sustituye al nombre de YHWH, impronunciable para un piadoso judío. Traduce el hebreo *Adonai,* o el arameo *Mar.* A partir del siglo II a.C., «Señor», como título real o imperial, se le aplica al soberano helenista, objeto de un culto. Este empleo pagano de *Kyrios* refuerza el uso de este título en las plegarias, los himnos, las confesiones de fe, en particular cuando se trata de afirmar la glorificación de Cristo: *Para que ante el nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre* (Flp 2,10-11). *Nadie puede decir «Señor Jesús» más que por el Espíritu Santo* (1 Cor 12,3).

Pablo utiliza *kyrios* en 275 ocasiones. 1 Cor 16,22 demuestra que el título de Señor no tiene solamente un origen helenista. El arameo *Maranatha* puede leerse: *Maran atha, nuestro Señor viene* (confesión de fe eucarística) o *Marana tha, ¡Ven, Señor nuestro!* (oración escatológica).

Kyrios, que puede tener en el lenguaje corriente el sentido de «dueño», no tomó su sentido fuerte de «Señor», aplicado a Jesús, más que después de su resurrección. La liturgia permitió la transmisión y la extensión de la confesión de fe a Jesús como Señor: *Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor, y si crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás* (Rom 10,9).

Las tradiciones cristianas primitivas, herederas de los Setenta que reservaban *kyrios* para Dios, aplican a Cristo el título de «Señor», sin artículo (2 Cor 3,16.17.18; 11,17; 12,1). «El Señor» (con artículo), se aplica más bien a Cristo como resucitado (2 Cor 3,17; 5,6.8.11; 8,5.19; 10,8.18; 12,8; 13,10; etc.). En 1 Cor 8,6, Jesús, designado como Señor, es autor de la nueva creación: *No hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo (viene) y a quien (vamos), y un solo Señor, Jesucristo, por el que todo (existe) y por el que nosotros (somos).* La expresión sorprendente, *anunciar la muerte del Señor hasta que venga* (1 Cor 11,26), muestra dos maneras de esperar al Señor: acelerar su retorno final, su parusía, y estar seguro de su presencia en la cena del Señor, en medio de la comunidad como en el día de Pascua.

La expresión «en el Señor», añadida a una persona, a una acción o a una situación, expresa la realidad de la comunión actual en Cristo glorificado entre los que actúan y los que son objeto de esta acción (Rom 16,2.8.11.12.13.22). Indica también la pertenencia a Cristo (1 Cor 7,39).

M. C.

SERVIR - 1, ESCLAVO, SERVIDOR (douleuein, doulos)

«Servir» tiene muchos correspondientes en el Nuevo Testamento y particularmente en Pablo. Los términos interfieren unos en otros y han perdido a veces su connotación social o profesional. *Douleuein* significa «estar en condición de esclavo», determinada no tanto por la tarea como por la pertenencia al amo. Véase en la palabra *Culto* otros dos términos con sentido religioso: *leitourgein,* «hacer un servicio público» en la ciudad, y consiguientemente en el templo; y *latreuein,* «servir a Dios».

No hablamos aquí de la esclavitud en cuanto tal. Respecto a *diakonein* que insiste en el servicio que hay que cumplir (véase a continuación), *douleuein*

pone el acento en una relación de dependencia exclusiva que determina la existencia y el afecto. El dueño es aquí el Señor; pertenecerle a él se siente como la liberación definitiva respecto a todas las servidumbres.

Desde el saludo, Pablo se presenta en sus cartas como esclavo / servidor de Jesucristo (Rom 1,1; Flp 1,1, en compañía de Timoteo; en Tit 1,1 encontramos: *esclavo de Dios y apóstol de Cristo*). Ser esclavo implica: servir a la causa del evangelio (Flp 2,22), ser por causa de Jesús esclavo de los Corintios (2 Cor 4,5). Esta última expresión no quiere decir «intentar darles gusto», ya que complacer a los hombres es incompatible con el hecho de ser esclavo de Cristo (Gál 1,10).

La situación de Pablo no hace más que ilustrar lo que es la condición de cada uno de los cristianos, servidores de Cristo Señor, y por tanto servidor de sus hermanos (Rom 12,11; 14,18; Gál 5,13; Col 3,24). Esto se resume en unas cuantas palabras: *libre respecto a todos, me he hecho esclavo de todos* (1 Cor 9,19). «Servir» no caracteriza a ninguna tarea particular, pero imprime en la vida de cada uno la figura misma de Cristo, *el cual, siendo de condición divina, tomó la condición de esclavo*, rebajándose hasta llegar al extremo de la esclavitud, el suplicio de la cruz (Flp 2,5-11).

M. B.

SERVIR - 2, MINISTRO, SERVIDOR, MINISTERIO (diakonein, diakonos, diakonia)

Diakonein significa «prestar un servicio (en particular, servir a la mesa), cumplir un oficio». El nombre *diakonia* se traduce habitualmente por «ministerio». Pero sus numerosos empleos en los escritos paulinos revelan una evolución de sentido que va hacia un uso cada vez más preciso, que traducimos con una palabra española creada para la circunstancia: «diaconía».

Se puede distinguir:

1. «Ministerio de»: en este uso es indispensable un complemento para caracterizar el servicio. Puede ser el que lo inspira: ministro de Dios (Rom 13,4-7), de Cristo (2 Cor 11,23; Col 1,7), incluso de Satanás (2 Cor 11,15); pueden ser también los beneficiarios del mismo: los santos (1 Cor 16,15), «vosotros» (2 Cor 11,8); puede ser finalmente su objeto: ministro del Espíritu Santo, de la muerte, de la condenación,de la justificación, de una alianza nueva, de la reconciliación (esto sobre todo en 2 Cor 3,5, ya que si 1 Cor es la epístola de la comunidad, 2 Cor es la del ministerio). Se encuentra incluso una afirmación irreal: *¿Será acaso Cristo ministro del pecado?* (Gál 2,17). Por lo que se refiere al apóstol mismo, recordemos que, si Cristo fue el ministro de los circuncisos (Rom 15,8), Pablo ve en su propio apostolado entre los paganos *la gloria de su ministerio* (Rom 11,13; véase Ef 3,7, en donde Pablo es *ministro de los paganos.*

2. «El ministerio»: el término toma un sentido privilegiado para designar en general una función ejercida en el seno de la Iglesia, con vistas al evangelio (2 Cor 6,3). 1 Cor 12,5 subraya la diversidad de estas funciones, bajo la dirección de un solo Señor. El ministerio puede ser el del conjunto de la Iglesia (Ef 4,12), pero las epístolas hablan también del ministerio de tal persona en concreto, que es el que lo ejerce (Pablo, Tíquico, Epafras, etc.) o, a veces, el de su especialidad (Timoteo como «evangelista» en 2 Tim 4,5).

3. «El ministerio diaconal» (una tautología: el servicio que consiste en servir). En Rom 12,7, «el carisma del servicio» *(diakonia)* aparece en medio de los otros dones (profecía, exhortación, etc.). Y Pablo invita al que lo ha recibido a ... ¡servir! La diaconía se constituye como tarea de ayuda mutua en la comunidad, en donde la asistencia de los recursos no se separa nunca de una asistencia espiritual (cf. Estéfanas, *entregado a la diaconía de los santos* en 1 Cor 16,15, y Febe, diaconisa de la Iglesia de

Cencreas en Rom 16,1). Este ministerio adquiere una dimensión eclesial y hasta escatológica a través de la colecta organizada por Pablo entre las Iglesias de Grecia en favor de la Iglesia-madre. Él mismo irá a llevarla a Jerusalén en un gesto simbólico que sella la unidad del cristianismo, aunque aquélla sea luego la ocasión de su arresto (Rom 15,25.31; 2 Cor 8-9; etc.).

La mención de un grupo de «diáconos» aparece en Flp 1,1 y sobre todo en las epístolas tardías, como en 1 Tim 3,8-13, en donde se dice todo sobre su reclutamiento. El mismo Timoteo es invitado a ser *un buen diácono de Cristo Jesús, alimentado de las palabras de la fe* (1 Tim 4,6). El diácono comienza entonces a designar una función precisa en la comunidad.

M. B.

SUFRIR, SUFRIMIENTO (paschein, pathèma)

El verbo clásico «sufrir» *(paschein)* se emplea esencialmente en los evangelios y en los hechos para hablar de los sufrimientos de Cristo (su «pasión») antes de su muerte. El substantivo *pathèma* sólo es utilizado (en plural) por Pablo, por la Carta a los Hebreos y por la Primera Carta de Pedro.

En Pablo, se trata sobre todo de una participación del apóstol en los sufrimientos de Cristo *para conocerlo a él, experimentar el poder de su resurrección, compartir sus padecimientos y morir su muerte* (Flp 3,10). Pablo evoca los sufrimientos ligados al apostolado en 2 Cor 6,4-10 y 11,23-30, así como los que padece por la incredulidad de los judíos (Rom 9,2-3). Al atravesar las pruebas de la persecución, las comunidades a su vez imitan al apóstol (véase *Imitar*) y, a través de él, a Cristo (1 Tes 2,14; 2 Cor 1,5-6); pero ellas se convierten entonces para Pablo en fuentes de aliento y de gozo (2 Cor 1,4-7; Flp 2,2). En efecto, estos sufrimientos no son vanos: son *por Cristo* (Gál 3,4); la extraordinaria expresión de Flp 1,29, *sufrir por Cristo,* invierte la fórmula del kerigma: *Cristo sufrió y murió por nosotros,* asociando a los filipenses al misterio redentor.

En los tiempos de la historia, ese sufrimiento se inscribe en la lucha contra las fuerzas del pecado y de la muerte que han afectado a la carne (Gál 5,24; Rom 7,5) y al mundo (Rom 8,18). De esta manera hace «crecer» a Cristo (Flp 1,20), anunciando el evangelio hasta su regreso y asegurando la unidad de ese Cuerpo de Cristo del que son miembros los fieles: *Si un miembro sufre, todos los miembros sufren con él* (1 Cor 12,26).

El autor de Colosenses lo dirá claramente: *Ahora me alegro de padecer por vosotros, pues así voy completando en mi existencia mortal, y en favor del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, lo que falta al total de las tribulaciones de Cristo* (1,24).

R. D.

TEMPLO, CASA (naos, oikos)

De los 8 empleos de «templo» *(naos),* 5 designan a los fieles (1 Cor 3,16-17; 2 Cor 6,16), e incluso a su cuerpo (1 Cor 6,19), y una sola vez se refiere a la Iglesia (Ef 2,21): los bautizados son edificados como *templo santo en el Señor* (véase *Edificar*). De las 16 veces que se habla de «casa» *(oikos),* sólo una vez se trata de la Iglesia: *la casa de Dios es la Iglesia del Dios vivo* (1 Tim 3,15). Pablo habla igualmente de las asambleas que se celebran en las casas (Col 4,15; Flm 2).

M. G.

VIVIR, VIDA (zên, zôè)

Entre los diversos términos que en el griego clásico pueden expresar la vida *(bios, psychè, zôè), zôè*

–con el verbo *zèn*– es el más englobante y el que mejor se presta para designar la vida del hombre en todos los niveles. Por eso ya el judaísmo helenizado, los Setenta, utilizan las expresión: «el Dios vivo» *(ho Theos ho zôn),* «la vida eterna» *(hè zôè aiônios).*

Pablo juega con toda la gama de sentidos, desde la vida biológica (1 Cor 15,45: *vino Adán como alma viviente (psychè zôsa),* o los medios para vivir (1 Cor 9,4), hasta la vida eterna (Rom 2,7; 5,21; 6,22.23; Gál 6,8...).

El verbo *zên* se precisa a veces mediante un complemento o un grupo de preposiciones: «vivir según la carne / según el espíritu» (Rom 8,12s), «vivir para sí / para Dios» (Gál 2,19; 2 Cor 5,15; Rom 6,10.11.13; 14,7), «vivir del espíritu» (Gál 5,25). Es que la vida humana está dominada por unas fuerzas que pueden ser las de la muerte, las del pecado, las de la ley; entonces es ya presa de la muerte y está muerta (8,13). Pero puede ser también vida para Dios, según el Espíritu; la vida entonces no conoce ya fronteras; porque, para quien está en Cristo, *el cuerpo es cadáver y el espíritu es vida* (Rom 8,10). En la dinámica inaugurada por la resurrección, la vida adquiere un sentido absoluto: *reinaremos para la vida* (Rom 5,18); *caminaremos en la novedad de la vida* (Rom 6,4).

Cuando Pablo escribe: *Para mí, vivir es Cristo* (Flp 1,21; cf. Gál 2,20), la vida presente ha superado ya los límites de la muerte. En efecto, si en 1 Tesalonicenses Pablo espera sin ruptura la venida del Señor *para los que hayamos quedado con vida* (4,15), más tarde indicará que *morir es una ganancia* (Flp 1,21) y que la participación en los sufrimientos de Cristo en su cuerpo manifiesta la vida de Cristo en nuestra carne mortal y en la fe viva de las comunidades (2 Cor 4,10-12). Así, en lo más recio de la lucha contra las fuerzas de muerte, está ya trabajando la vida en Cristo (2 Cor 4,12) y los que se adhieren con fuerza a la Palabra quedan inscritos en el libro de la vida (Flp 2,16; 4,3).

Los sucesores de Pablo precisan a veces estas oposiciones: la vida de ahora y la vida venidera (1 Tim 1,16; 4,8); *vuestra vida está oculta con Cristo en Dios* (Col 3,3-4). Pero la certeza de que Cristo ha *vencido a la muerte* y *hace brillar la vida y la incorruptibilidad* sigue estando en el centro del evangelio (2 Tim 1,10).

R. D.

ALGUNOS EMPLEOS PAULINOS DE LAS PREPOSICIONES

La expresión del misterio de la salvación supone la utilización de metáforas diversas, de las que no se puede prescindir, pero que corren siempre el peligro de quedarse fijas en unas representaciones imaginarias. Por eso Pablo hace un uso sumamente fecundo de un instrumental gramatical más fluido desde el punto de vista semántico, relacional por naturaleza: las preposiciones, que en él se convierten en un medio de expresión teológica privilegiada.

No olvidemos sin embargo que toda preposición tiene de antemano en la lengua un valor usual, con frecuencia diversificado, y que Pablo utiliza también constantemente las preposiciones de una forma totalmente banal. Por consiguiente, no atenderemos más que a algunos empleos que tienen un sello particular.

EN

La preposición griega *en,* la más corriente, es también la más difícil de precisar; significa habi-

tualmente «en», pero pudo tomar desde la traducción de los Setenta el sentido de una preposición instrumental («con, por medio de»), ya que traduce constantemente el *be* del hebreo, que tiene estos dos sentidos. Así, cuando Pablo se dirige a *la Iglesia de los Tesalonicenses que está en Dios Padre* (1 Tes 1,1), se puede dudar del valor de este «en». Es verdad que el amor de Dios abre un ámbito donde vivir: la comunidad vive en él; pero es posible que con una reactivación del sentido de *ekklesia* («iglesia») como «convocación», se trata de la convocación de los tesalonicenses *que son llamados* ***por*** *Dios Padre.*

Una expresión con un sentido muy particular es *en Christô,* «en Cristo»: remitimos para su estudio a *Cuadernos bíblicos* nº 33, recuadro p. 17. Indiquemos solamente que en una mentalidad en la que el hombre vive siempre bajo el dominio o dependencia de una potencia sobrenatural (las potencias y dominaciones celestiales o demoníacas, la muerte...), *en Christô* significa muy bien la pertenencia a Cristo, el hecho de vivir bajo su dependencia, bajo su imperio, o, para mantener el sentido local de la preposición en el mundo nuevo inaugurado por Cristo (2 Cor 5,17: *si uno está en Cristo, es ya creación nueva*). De esta manera, Pablo establecerá una oposición entre el mundo abocado a la muerte *en Adán* y los que reciben la vida *en Cristo* (1 Cor 15,23).

Igualmente, en 1 Cor 1,21, los hombres, sumergidos **en** el ámbito divino, *en la sabiduría de Dios,* en cuanto que ésta despliega y manifiesta en este mundo el proyecto divino de salvación, no supieron reconocer a Dios.

SYN

Hay que distinguir entre *en Christô* y *syn Christô* («con Cristo»). Pablo suele mutiplicar los compuestos en *syn-* (Rom 6,4-8; Flp 2,2; 4,3; etc.). El apóstol y la comunidad tras él se sienten invitados a obrar **con** Cristo, o sea, a entrar en el movimiento de humillación y de anonadamiento que conduce a la cruz, con la esperanza de resucitar **con** él. Como indica la comunión de cada uno con los sufrimientos de Cristo, el *syn* puede señalar también el vínculo que une **entre sí** a los miembros de la comunidad.

EIS

Con la preposición de dirección *eis* («hacia, adentro, a»), Pablo introduce una tensión en el tiempo de la historia y en el reinado mismo de Cristo: es el tiempo cristiano, arbotante de la salvación dada ya en Jesucristo («hundidos **en** la muerte de Cristo»: Rom 6,3), pero tenso hacia el porvenir y abierto sin cesar por la esperanza en la espera de su venida, «**hacia** el día de Cristo» (Flp 1,10). Es el tiempo del combate contra las fuerzas del mal y de la destrucción, hasta que la creación entera llegue «**a** la, libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,21). De este modo, la participación en los sufrimientos y la conformación con la muerte de Cristo sostienen la carrera del apóstol para que por fin pueda llegar «**a** la resurrección de entre los muertos» (Flp 3,11).

EX, APO, DIA, PARA

Hay varias preposiciones de origen, con un sentido muy próximo, que se diferencian por el contexto: *ex, apo, dia, para.*

– De manera menos espacial que *ex* (*su Hijo que viene **de** los cielos:* 1 Tes 1,10), *apo* dice el origen *(gracia y paz **de parte de** Dios nuestro Padre)* y se emplea concretamente en las fórmulas de saludo.

– Por otra parte, ***ex*** se usa a menudo en un sentido más abstracto par introducir la causa: «por, por el hecho de». Así, en la expresión corriente de la justificación: *hemos sido justificados **por** la fe en Cristo y no **por** las obras de la ley* (Gál 2,16; etc.), *ex* introduce una causalidad cuya naturaleza es difícil y discutida.

– ***Dia,*** «por, a través de», seguida de genitivo, indica la causa instrumental inmanente, la que acompaña en el devenir. Así ***por** un solo hombre entró el pecado en el mundo, pero todos reinarán **por** uno solo, Jesucristo* (Rom 5,11.17). Y Pablo, enviado *no de parte de un hombre ni por su hombre, sino **por** Jesucristo,* anuncia el evangelio que ha recibido *no a través de un hombre, sino por la revelación de Jesucristo* (Gál 1,1.12). Es como si el *dia Ièsou Christou* describiera la forma inmanente del Señorío expresada por el *en Christô.*

– ***Para,*** «pasando por», se reserva más bien para la transmisión de hombre a hombre: es la preposición –y el prefijo verbal *(paradidômi,* «transmitir»; *paralambanô,* «recibir»)– de la tradición (Gál 1,12; 1 Cor 11,23; 1 Cor 15,3); transmisión del kerigma de la fe, transmisión ya litúrgica del relato de la cena.

HYPO, HYPER

Si la preposición **hypo,** «bajo» (con acusativo) resulta significativa sobre todo en los compuestos de la familia *hypakoè,* «obediencia» (Rom 6,16; 2 Cor 10,5-6; Flp 2,8.12), la preposición **hyper,** «por, en favor de», forma parte de las fórmula kerigmáticas heredadas: *Cristo murió **por** nuestros pecados* (1 Cor 15,3); *se entregó **por** nosotros* (Rom 8,32; Gál 1,4; 2,20; cf. 1 Cor 11,24; 1 Cor 1,13). Pero Pablo no duda en invertir con atrevimiento esta expresión; afirma a los filipenses (1,29) *que se les ha dado sufrir **por** Cristo,* asociándolos así plenamente a la obra de la salvación. La Carta a los Colosenses recogerá esta idea en una perspectiva deliberadamente eclesiológica: *Así voy completando en mi existencia mortal, **por** el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, lo que falta al total de las tribulaciones de Cristo* (Col 1,24).

R. D.

Vocabulario griego

Abraam: Abrahán
Adam: Adán
adelphos: hermano
agapân: amar
akrobystia: véase *Circuncisión*
anakainousthai: véase *Nuevo*
anèr: marido
anistanai: resucitar
anthrôpos: hombre
apokalyptein: revelar
apolytrôsis: véase *Rescatar*
apostolos: apóstol
apothnèskein: morir
asthenès: débil

baptizein: bautizar
basileuein: reinar

charis: gracia
charisma: carisma
Christos: Cristo

diakonein: servir-2
diakrinein: discernir
diathèkè: alianza
dikaioun: justificar
dokimazein: discernir
douleuein: servir-2
doxazein: glorificar
dynatos: fuerte
dynamis: potencia

egeirein: resucitar
eirènè: paz
ekklèsia: Iglesia
eklegesthai: elegir
eleein, eleos: misericordia
eleutheroun: liberar
elpizein, elpis: esperanza
epangelesthai: prometer
epignôskein: conocer
epiphaneia: véase *Revelar*
epistolè: véase *Escribir*
epithymein: ambicionar
ergon: véase *Ley*
ethné: véase *Judíos*
euangelion: evangelio
eucharistein: véase *Gracia*
eulogein: bendecir
exousia: poder

ginôskein, gnôsis: conocer
graphein: escribir
gynè: véase *Marido*

hagiazein: santificar
haima: sangre
hamartanein: pecar
hègeisthai: pensar
hèmera: día del Señor
hilastèrion: propiciación
huios, huiothesia: hijo
hypakouein: obedecer
hypomenein: perseverar

ièsous: Jesús
ioudaioi: judíos
ischyein: véase *Débil*

kainos: nuevo
kalein, klèsis: llamar
katakrinein: condenar
katallassein: reconciliar
katangellein: véase *Proclamar*
kaukhasthai: orgullo
kephalè: véase *Cuerpo*
kèryssein: proclamar
koinônia: comunión
kosmos: mundo
krinein: juzgar
kyrios: señor

latreia: culto
leitourgia: culto
logos: palabra
lytrousthai: rescatar

melos: véase *Cuerpo*
mesitès: véase *Reconciliar*
mimeisthai: imitar
mystèrion: misterio

naos: templo
neos: nuevo
nomos: ley
nous, noèma: inteligencia

oikodomein: edificar
oikos: véase *Templo*

paradidonai: entregar
parakalein: exhortar
parousía: día del Señor
paschein, pathèma: sufrir
patèr: padre
peritemnein: circuncisión
pisteuein, pistis: creer
pneuma: espíritu
Pneuma hagion: Espíritu Santo
psyché: alma

rhèma: palabra
rhyesthai: véase *Rescatar*

sarx: carne
sôma: cuerpo
sophia: sabiduría
sôzein, sôtèr: salvar
sphragizein: sellar
splanchna: véase *Misericordia*
stauroun: crucificar
syneidesis: conciencia

thanatos: véase *Morir*
Theos: Dios
Thysia: sacrificio

zèn, zôè: vivir

Índice temático

Dios
(E. Cothenet)
amar
bendecir
Dios
elegir
gracia
llamar
misericordia
padre
potencia
prometer

Justicia de Dios
(E. Cuvillier)
Abrahán
ambicionar
circuncidar
creer, fe
justificar, justicia
ley, obra
mundo
obedecer
orgullo
pecar
revelar, epifanía
santificar

Escatología
(C. Perrot)
escatología (recuadro)
cólera
condenar
día del Señor
esperar
glorificar
juzgar
misterio
parusía
reinar, reino
resucitar
salvar

Antropología
(C. Reynier)
Adán, Eva
alma
carne
conciencia
conocer
Espíritu Santo
espíritu, espiritual
inteligencia
marido, mujer
pensar

Cristología
(M. Carrez)
Cristo
crucificar, cruz
entregar
hijo, adopción
Jesús
propiciación, expiación
reconciliar
rescatar
sabiduría
sacrificio
sangre
Señor

Eclesiología
(M. de Goedt)
bautizar
cuerpo, cabeza, miembro
culto
edificar, construir
hermano
iglesia
Israel
judíos, naciones
sello
templo, casa

Apostolado
(M. Bouttier)
alianza
apóstol
débil, fuerte
escritura, letra
evangelio,
exhortar, reconfortar
palabra
poder, autoridad
proclamar, kerigma
servir, 1. esclavo
servir, 2. ministro

Vida cristiana
(R. Dupont-Roc)
carisma
comunión
discernir
imitar
liberar
morir
nuevo
paz
perseverar
sufrir
vivir

CONTENIDO

San Pablo no es fácil de leer, al menos por tres razones. No sólo nos separan 19 siglos de él, sino que él es el heredero de una doble cultura, judía y griega, y finalmente su pensamiento y su vocabulario fueron evolucionando a lo largo de sus epístolas. Ocho especialistas de Pablo, católicos y protestantes, explican aquí 88 nociones clave, o sea, unas 180 palabras griegas de su vocabulario. Con ellas Pablo, y sus colaboradores después de él, dieron un magnífico testimonio que no deja de alimentar la fe de los cristianos.

Abrahán
Adán
Alianza
Alma
Amar
Ambicionar
Apóstol
Bautizar
Bendecir
Carisma
Carne
Circuncidar
Cólera
Comunión
Conciencia
Condenar
Conocer
Creer
Cristo
Crucificar
Cuerpo
Culto
Debilidad
Día del Señor
Dios
Discernir
Edificar
Elegir
Entregar
Escritura
Esperar
Espíritu
Espíritu Santo
Evangelio
Exhortar
Glorificar
Gracia
Hermano
Hijo
Hombre
Iglesia
Imitar
Inteligencia
Israel
Jesús
Judíos
Justificar
Juzgar
Ley
Llamar
Marido
Misericordia
Misterio
Morir
Mundo
Nuevo
Obedecer
Orgullo
Padre
Palabra
Paz
Pecar
Pensar
Perseverar
Poder
Potencia
Proclamar
Prometer
Propiciación
Reconciliar
Reinar
Rescatar
Resucitar
Revelar
Sabiduría
Sacrificio
Salvar
Sangre
Santificar
Sello
Señor
Servir - 1
Servir - 2
Sufrir
Templo
Vivir

Recuadros: Escatología, Apocalíptica 27
Algunos empleos paulinos de las proposiciones 64
Vocabulario griego 67
Índice temático 68